





مطبوعات نادي
الطائف الأدبي



د. سلطان سعد القحطاني

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥

# التيارات الفكرية وإشكالية المصطلح النقدي

د. سلطان سعد القحطاني

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

ⓒ نادي الطائف الأدبي، ١٤٢٦هـ

*فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر*

القحطاني، سلطان بن سعد

التيارات الفكرية وإشكالية المصطلح النقدي./ سلطان بن سعد القحطاني. - الطائف، ١٤٢٦هـ.

٢٤٤ ص، ١٧ × ٢٤ سم

ردمك x-٤٥-٦٢٠-٩٩٦٠

١ - الثقافة العربية ٢- الغزو الفكري أ. العنوان

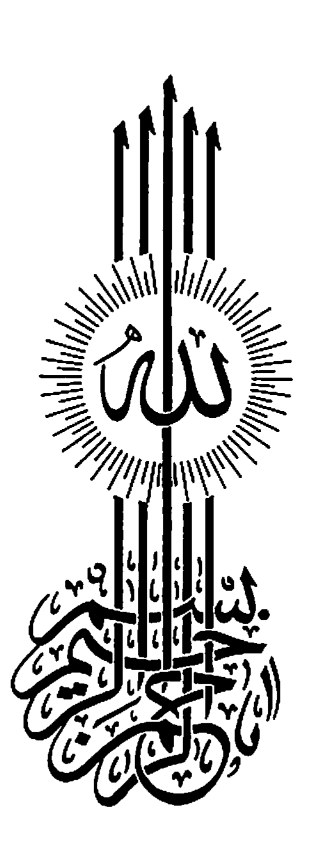
ديوي ٣٠١،٢٩٥٦ ١٤٢٦/١٠٦٧

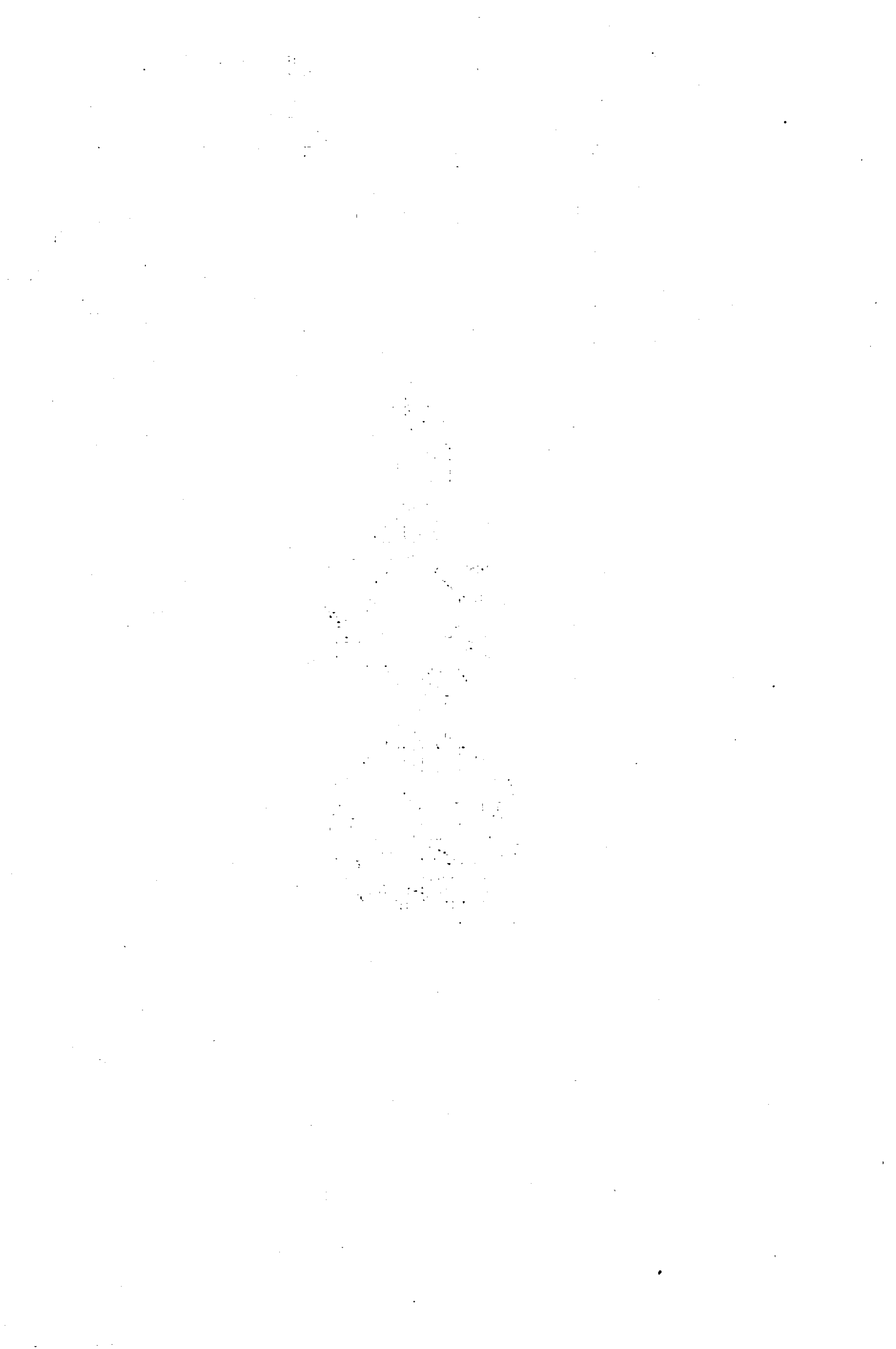
**رقم الإيداع ١٤٢٦/١٠٦٧**

**ردمك x-٤٥-٦٢٠-٩٩٦٠**

**الطبعة الأولى**

**١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م**


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



# المحتويات

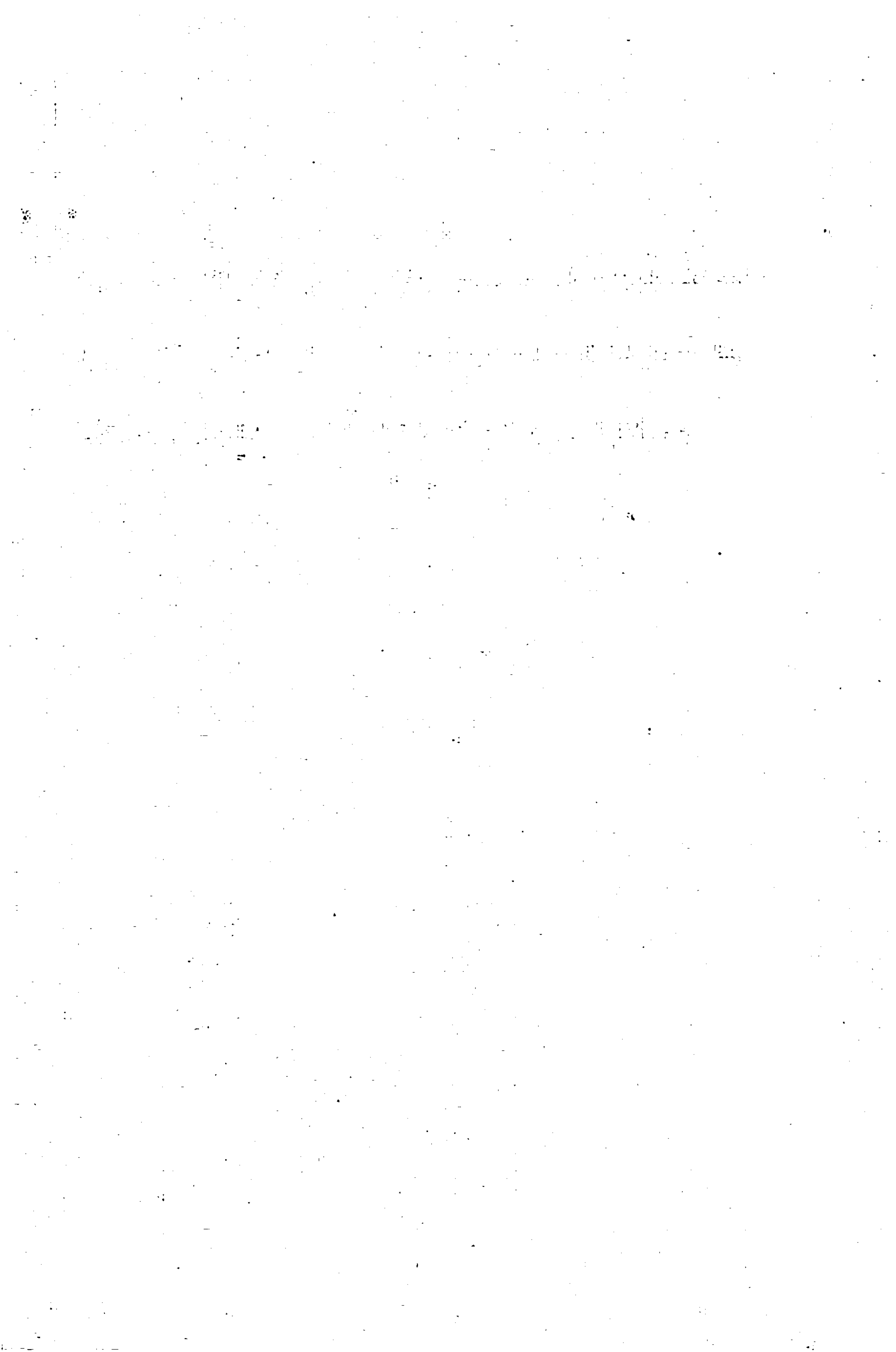
# شكر وعرفان

على مدى السنين الثلاث التي قضيتها متنقلاً في فيافي التيارات الفكرية المتصارعة حيناً، والمتصالحة حيناً آخر، لم أكن وحدي في هذه البيد الموحشة، فكلما ضاقت بي السبل وجدت إخوة يقفون بجانبي، أعرفهم كما أعرف ظهر يدي، يتسابقون لخدمتي والتخفيف من مصابي ونزع إحباطاتي ليزرعوا مكانها الأمل، فكلما احتجت إلى مصدر من المصادر العريقة للبحث هاتفت أحدهم فأسرع بتصويره وإرساله في البريد الممتاز، وعندما تشكل على ذهني قضية أستشير الآخر فلا يبخل بما عنده من إرشادات، وآخر يشد من أزري بالتشجيع في الظروف القاسية التي مررت بها، فزملائي الأعزاء كانوا خير معين لي في هذه الظروف، وأخص بالذكر، الدكتور عبد المنعم عثمان الشيخ الذي راجع هذا البحث وكانت آراؤه محل التنفيذ، والدكتور عطا المنان عبد الله، الذي قرأ المسودة النهائية، ولم يبخل بآرائه وملاحظاته، والأستاذ محمد عبد الخالق فضل الذي كان له الرأي النهائي. كما أشكر طلابي الأعزاء من الباحثين، الذين ساعدوني في جلب المصادر التي لم توجد في المكتبة، أما لقدمها أو لظروف أخرى، وأخص تلميذي بالأمس وزميلي اليوم، عزت أوغلو، من تركيا الذي زودني ببعض المصادر من إستانبول (مصورة) والشكر موصول لنادي الطائف الأدبي، لرئيسه ونائبه وجميع أعضاء مجلس الإدارة لمبادرتهم الكريمة لإصدار هذا الكتاب.

# إهداء:

إلى روح أخي الغالي (فالح بن سعد) الذي فجعت بفقده أثناء إعداد مادة هذا البحث، فليطمئن في دار الخلود مع الصديقين والشهداء – إن شاء الله – وإنني سأبقى على ما عودني عليه، فما تزال تعليماته تتجدد في وجداني كل يوم.

سلطان.



## المقدمة :

اتخذت التيارات الفكرية عدة مسارات مختلفة منذ القدم، تبعاً لاتجاه التيار، حيث ينحت التيار لنفسه مصطلحه، أو مصطلحاته التي تتفق مع منهجه، بصرف النظر عن اتفاق المصطلح مع غيره . والمصطلح اتفاق بين جماعة على شيء معين، وقد سبب التباس المصطلحات الفكرية إشكاليات متعددة، منها ما يتعلق بعدم الفهم، ومنها ما يتعارض مع المصطلحات الأخرى، ولأن هذه الإشكاليات قد سببت إشكاليات أخرى تتعلق بدراسة الموضوع المطروح، وكيفية تفسيره، من الناحيتين : اللغوية والاصطلاحية، فقد وجد البعض متسعاً في التفسير، لتبرير مقصده، والدفاع عن رأيه، حول الموضوع المطروح . وبما أنني لست من المعنيين بالكثير من المصطلحات (السياسية والاقتصادية) على وجه الخصوص، بقدر ما يعنيني المصطلح النقدي نفسه، فقد لفت نظري كثرة الإشكاليات التي ظهرت في العقد الأخير من القرن العشرين، في المجتمع العربي الإسلامي، وخاصة بين الشباب من طلاب الجامعة، في دراستهم للمصطلح النقدي، وما أثر على البعض منهم نتيجة الثقافة السمعية من بعض الناشطين (من غير المختصين) عبر الوسائل الإعلامية التي ليس لها ضابط علمي، وظهور تيارات متطرفة، من الناحيتين (المنحلة والمتحجرة) وكان لزاماً عليّ -كمتخصص في النقد الأدبي- توضيح بعض المناهج النقدية في مصطلحاتها الحقيقية العلمية، وأن ما يشاع من خلال التيار المعادي للآخر مبالغ فيه، فهناك من العلماء العرب من جرب مذهباً من المذاهب النقدية، ثم تراجع عنه، فلا نأخذه بما سلف، بل بما توقف عنده، على أن إنتاجه الفني والعلمي يؤخذ بآخر ما توقف عنده، وأن الكثير من الشواهد التي أوردها بعض المتطرفين أصحاب البضائع العلمية القليلة

ناتج عن غرض شخصي، وليس عن نقد محايد موضوعي . ولم يكن إهمالي للكثير من التيارات النقدية والفكرية محض الصدفة، فقد تعمدت ألاّ أدخل في موضوعات مكررة، سبقني البعض إلى دراستها وتحليلها، وأردت أن تقوم هذه الدراسة على منهجين متوازيين : المنهج التاريخي، بصفته حتمية لدراسة التيار الفكري، والمنهج التحليلي المقارن، وربط كل من المنهجين بالآخر قدر الإمكان، فالمنهج التاريخي مكّنني من تتبع إشكالية المصطلح تاريخياً، والتحليلي قام على الأول من حيث الزمان، كظرف يبرر ظهور التيار، أو يشجع على ظهوره (سياسياً واجتماعياً) إضافة إلى خلق مصطلح جديد أو ترجمة مصطلح أجنبي يتفق حيناً ويختلف في أحيان كثيرة مع واقع العالم العربي الإسلامي، فالمصطلح النقدي الفني يدل على واقع قد لا يكون موجوداً بالفعل في الثقافة المنقول إليها. وبما أن العالم العربي جزء لا يتجزأ من المنظومة العالمية، فقد كان لزاماً عليه وعلى أبنائه المثقفين التعامل مع المصطلحات العالمية بحذر ووعي لدلالة المصطلح في ثقافته الأصلية والثقافة المنقول إليها، ومن جانب آخر التعامل مع النص، بصرف النظر عن مؤلفه، أو صاحب النظرية نفسها، وهذا ما فعله الغرب لنمو ثقافته، حيث اختار لها كل ما يراه صالحاً، من العلوم والفنون والآداب، وجعل منها مرجعية ثقافية بنى عليها أسس ثقافة جديدة، مرجعيتها الأصلية ثقافة محلية تحولت فيما بعد إلى ثقافة عالمية، بجهود أبناء الثقافة نفسها، وبالرغم من تعدد اللغات والثقافات، إلا أنها لم تُحدث شقاقاً ولا عداوة شخصية، أو خلق مصطلح لألفاظ في غير مكانها . لذلك جاء المصطلح واضحاً يدل على مفهوم ثقافي وعلمي من الثقافة نفسها .

وهذه الدراسة تعالج - في مجملها - قضية إشكالية المصطلح العربي والخطاب العائم في مواجهة الثقافات العالمية الأخرى منذ قديم الزمان، في الثقافة العربية، ومما زاده غموضاً انتشار التيارات العالمية بعد الحرب العالمية الأولى، وظهور الثقافة الغربية، باعتبارها ثقافة القوي، التي نشرها من خلال لغته ومخترعاته، وبالتالي استطاع أن يعممها على العالم، في وقت ضعف فيه الشرق العربي الإسلامي، ولم يكن على أرضية تحقق له من القوة العلمية ما يمكنه من التعامل مع تلك التيارات بنفس القوة والمنطق، أو حتى اللغة المعبرة عن حاجات المجتمعات. ولذلك قسمت هذه الدراسة إلى أربعة فصول :

الأول: المصطلح في الثقافة العربية، وفيه عرضت لإشكالية المصطلح الثقافي عند العرب، حيث كان المصطلح الحديث يشكل غموضاً في وقت ظهور الإسلام، من حيث التمسك بالقديم من ناحية، والمكابرة العلنية ومراعاة المصالح من ناحية أخرى، ومن ناحية ثالثة سوء فهم المصطلح عند الدارسين للثقافة العربية الإسلامية، والاعتماد على النقول التاريخية الخاطئة والمبالغ فيها، ومن ناحية رابعة كانت هذه الإشكالية إشكالية عربية / عربية، وهي نفس الإشكالية التي تقابل كل الرسل، من داخل المجتمع نفسه.

أما الفصل الثاني: فيتعلق بالتيار العربي في مواجهة التيارات الأخرى من خارج المنظومة العربية، وهي التيارات الإسلامية أو ما يوصف بالإسلامية، ذات الخلفيات الثقافية الأجنبية، التي دخل أهلها في الدولة الإسلامية، وانقسموا إلى ثلاثة أقسام : قسم أسلم وحسن إسلامه، وآخر أسلم ظاهرياً وبقي على ديانته القديمة، مثل (المجوسية)، متقياً بالإسلام، والثالث أعلن كفره وأعلن الزندقة،

ونصب العداء للعرب والإسلام . ويعود ذلك إلى المرجعيات الفكرية ، من ناحية ، وإلى إشكالية المصطلح من ناحية أخرى .

الفصل الثالث : التيارات الغربية المؤثرة في المصطلح النقدي ، ويشتمل على ثلاثة تيارات (الفلسفي ، والعلماني ، والحداثي) وهذه أهم التيارات التي فهمت على غير مقصدها ، ولم تقابل بدراسات علمية مقننة ، فكل ما حصل من دارسيها كان نوعاً من الحماس ، أبعد ما يكون عن النقد المحايد ، وأقرب إلى الهجوم على شخصيات معينة دون تحليل النصوص ونقدها ، وإن وجدت فيُسقط عليها الكاتب رأيه الخاص وليس الرأي النقدي الموضوعي .

الفصل الرابع : ويعالج هذا الفصل التيارات المضادة للتيار الغربي ، وهي تيار الإخوان المسلمين ، وتيار العروبة ، وتيار القومية العربية الرومانسية ، وتيار القومية الناصرية ، وأخيراً تيار الأدب الإسلامي ، الذي كثر الجدل حوله ، وارتسمت الأسئلة حول ضرورته من عدمها ، وقد حصل بين هذه التيارات – على أنها تضاد التيار الغربي – بعض الخلافات ، حتى من داخل التيار نفسه ، إما نتيجة لإشكالية المصطلح أو لخلاف (مؤدلج) سلفاً ، أو لمصلحة تتعارض مع مصلحة الفريق الآخر .

وعلى أي حال ، فهذه دراسة جهدت فيها على مدى ثلاث سنين ، كان هدفي منها التوصل إلى نتائج تقرب إشكالية المصطلح ، في وقت نحن فيه بأمس الحاجة للتقارب مع الآخر ، وفهم مصطلحاته بلغاتها ، وفهم الثقافة العالمية ، فثقافة الأشخاص قد انتهت وحلت مكانها ثقافة النصوص ، فإن وفقت فمن عند الله ، وإن لم أوفق فحسبي أنني حاولت ، وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب .

دكتور :

سلطان بن سعد القحطاني

# الفصل الأول:

## المصطلح في الثقافة العربيَّة.

## المصطلح في الثقافة العربية :

نهج العرب منذ العصر الجاهلي منهج الاصطلاح على كل شيء، ولم يكن العرب بدعاً في هذا المجال، فقد نهجت الأمم هذا المنهج لتستقيم أحوالهم، العامة منها والخاصة، ونقلوا بعض الأشياء بأسمائها، كما اصطُلح عليها في اللغات الأخرى، ولم يكن عليهم فيها ضير في الاستعمال، حتى تعربت بعد أن شاعت في اللغة وأصبحت جزءاً منها، ولنا في القرآن الكريم عبرة كبيرة يحتج بها، ففيه من الفارسية والهندية والمصرية ألفاظ تدل على تحضر العرب واختلاطهم بالأمم الأخرى قبل الإسلام، للتجارة والتعلم، مثل الطب واللغات، إما بالممارسة أو بالمجاورة، فالجزيرة العربية تتميز بموقع فريد في العالم، حسب موقعها بين ثلاث قارات، وإحاطتها بالبحار من ثلاثة جوانب، فموقع اليمن يخدم الجزيرة العربية، من حيث التجارة مع الهند، إضافة إلى ما حباها الله -تعالى- من طبيعة متعددة المناخات الصالحة لكل الفصول، وهي التي ذكرها الله في محكم كتابه الكريم، بقوله -تعالى- : ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [1] وتذكر مصادر التاريخ سبب هجرة عرب الجنوب إلى الشمال، وهو المنفذ الوحيد بعد حدوث كارثة سيل العرم وانهيار سد مأرب العظيم، الذي انهارت على أثره الحضارة العربية، من حيث النمو الزراعي، وهم أهل الزراعة منذ القدم، هاجر أهلها إلى الشمال، وإلى عمان، وآثارهم تشهد بها السدود الموجودة في عمان إلى اليوم، وقد ذكرها الله -تعالى- في سورة سبأ، فقال ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ

---

[1] سورة سبأ، آية ١٥

سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَى أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ [٢] وكان لهذه الهجرة إيجابية اندماج العرب، من الشمال والجنوب في حضارة واحدة، نتج عنها كثير من المصالح، منها: الزراعة، كما ذكرت، ومنها الرقي باللغة الفصحى، في مكة المكرمة، ومنها ظهور الكتابة (حتى وإن كانت على نطاق ضيق) وظهور اللغة الأدبية التي وحّدت النص الأدبي في سوق عكاظ[٣] حيث كان لها أكبر الأثر في حفظ الشعر العربي وتناقله وتدوينه، حيث بقي إلى ظهور الإسلام وما بعده من قرون للاستشهاد به، في النحو والبلاغة والتفسير وعلم العروض، في زمن التدوين، عندما صار ضرورة لبقاء اللغة، بعد الفتوحات ودخول غير العرب في الإسلام، فاختلاط اللغة الجنوبية (القحطانية) باللغة الشمالية (العدنانية) أنتج هذه اللغة الأدبية، وأزال الغموض بين فوارق اللغات في الجزيرة العربية، التي أصبحت فيما بعد لهجات داخل اللغة الأم، وكان هذا إرهاصاً لظهور الدين الجديد بلغة يفهمها الجميع، ولم تضق هذه اللغة بما دخلها من العاميات، من لغات الأمم الأخرى، كما يذكر مؤرخو الأدب العربي.[٤] وقد أسرف بعض المؤرخين للثقافة العربية في الاستهانة بهذه الثقافة، سواء لجهله بها أو لغرض في نفسه، فوصفهم بالأمية العلمية، وعدم القراءة والكتابة، واعتمد على جذر الفعل (جهل) على أنه يعود إلى الجهالة بالعلم واكتسابه من مصادره، السماعية والقياسية، وهذا رأي فيه من الشطط ما فيه،

---

[٢] سورة سبأ، آية ١٥

[٣] انظر، الدكتور سعيد الأفغاني، أسواق العرب، ص ٢٠٧، دمشق، المكتبة الهاشمية، ١٩٣٧م. وتجدر الإشارة إلى أن أسواق العرب بلغت ستة عشر سوقاً قبل الإسلام، تسمى (إيلاف) لم يذكر منها في القرآن الكريم إلا إيلاف قريش، وهو توبيخ لهم على ما آتاهم الله من نعمة لم يشكروها.

[٤] عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر، ص ٦١، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر ١٩٧١م.

وعدم دراية بالمصطلح وما يعنيه، ومما يؤسف له أن العرب من أول من صَدق هذا القول، إما بالثقة المطلقة في أصحابه، أو بعدم الإطلاع على مصادر الثقافة العربية التي أشاد بها الرسول الكريم ﷺ وأقر بما فيها من المكارم، وقال: إنه بعث لإتمامها، فقد أثبت القرآن الكريم عكس هذه الدعاوى، قال -تعالى- ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولا﴾[٥] ولو أردنا أن نبحث في هذا الموضوع لطال بنا المقال، ولكن سنأتي عليه في حينه. ويذكر الباحث والمستشرق بروكلمان، وهو ممن اضطلع بالبحث الجاد وصاحب حيادية علمية منصفة في علم اللغات السامية وآدابها، أن اللغة العربية تعد من أرقى اللغات السامية تطوراً من حيث تراكيب الجمل ودقة التعبير... ولا بدع فهي نهر تصب فيه الجداول من شتى القبائل.[٦] وإذا كانت هذه العبارات التي أوردها بروكلمان ومن مثله من الباحثين المتمكنين من الدراسات العربية الشرقية، الذين نقبوا في النص العربي القديم وحللوا مفرداته إلى وحدات قابلة للتحليل يشهد لعظمتها ما نقلته من حضارات وعلوم وفنون إلى اليوم، فإن في المقابل الكثير من المغالطات والقياس على الحضارات القديمة عند غير العرب، فقد قاس الكثير من الباحثين الثقافة العربية القديمة على الثقافات الغربية والشرقية، عند اليونانيين والفرس والهنود، ولم يأخذ أحد منهم الطبيعة الجغرافية ولا الثقافة الاجتماعية والرباط القبلي معياراً لدراسته، واتخذ من

---

[٥] سورة الإسراء آية ٩٣.

[٦] الفصل الأول من كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، ١٩٥٩م. كانت تلك اللغات التي أصبحت لهجات . فيما بعد. متداولة في جزيرة العرب، حيث نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف، واستمع الرسول ﷺ إلى وفود العرب بلغاتهم، وكان يقرأ بها القرآن حتى عهد الخليفة الثالث. عثمان بن عفان. بعد حادثة حدثت في الشام، بين المسلمين، ومن ثم وحد المصحف على لغة قريش.

المجتمع المكي نموذجاً خاصاً، وبالغ في وصف هذا النموذج، متخذاً الثقافة اليونانية مثالاً للدراسة، فقارن بناء الكعبة ببناء طروادة، على سبيل المثال الخاطئ، واتخذ من الدراسات اللغوية معياراً خاصاً لمكة، وأهمل اللهجات العربية، على أنها غائبة عن اللغة، ولم يتعمق في التاريخ المكي، وهجرة الجرهميين والخزاعيين من عرب الجنوب، ولا من حركة قصي بن كلاب القرشي، الذي قام بتوحيد العرب، ووضع نظام الأحلاف العربية، وبذلك استحق لقب (موحد العرب) ولم يذكر محاسن دار الندوة، تلك الدار التي نشأ عنها أول جمهورية في التاريخ، وصدرت عنها القوانين والأنظمة لأول مرة في الجزيرة العربية، كنظام التجارة والحروب والوزارة التي لم يعرفها من قبلهم من عرب الجزيرة، وكذلك السفراء، وإن كانت هذه الدار مرتبطة بالنظام القبلي، فإنها قد استفادت من البلدان الأخرى بحكم الاحتكاك المباشر بأهلها، لكنها قامت على تنظيم جديد لم يسبق، بل نرى أنها كانت نواة لظهور الدولة العربية الإسلامية فيما بعد.[٧] ونحن نعرف أن الأديان عاصرت الإنسان منذ وجوده على الأرض، وأن الفلسفات زاحمت الأديان القديمة، وأن الروحانيات غلبت الواقع بفعل الفلسفة، التي وصفها أفلاطون بالبرج العاجي، وأن الفيلسوف يطل على العالم من هذا البرج فلا يصل صوته إليهم، ويطلب أفلاطون من الفلاسفة أن ينزلوا إلى الناس، فجاءت فلسفة التقرُّب والتزلف عند العرب، وهو التقرب إلى الله -تعالى- بوسيط ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ

---

[٧] هناك تفاصيل كثيرة في أطلس تاريخ الإسلام، انظر الملاحق، من ٥- ١٠، وصفحة ٣٠٨، وما بعدها.

يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[٨] وبالتالي نجد عبادة العرب للأوثان والأنواء والكواكب... مرتبطة بالمصالح اليومية التي تقربهم إلى الله وفي نفس الوقت مختلفة عما عند اليونان من الوثنية، والتأله المباشر، فكل شيء في الثقافة اليونانية له إله، فالشمس والقمر والحب والمطر، والزرع والحصاد، وما إلى غير ذلك له إله، فعبادة الأصنام لم تكن كما صورها بعض الباحثين مساوية لما عند الوثنين الآخرين، ولذلك قال الله -تعالى- ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ...﴾[٩] ومن الخطأ أن يحكم على الجميع بما فعل السفهاء منهم، ولم تذكر محاسن الآخرين، من غير من أسلم منهم، فهناك من كانت روحة إسلامية قبل البعثة، كالذين لم يسجدوا للأصنام، وهناك من أخذتهم العزة بالأثم، وكانت مشكلتهم مع وجود النبي نفسه، فبالرغم من صدقه في القبيلة، إلا أنه لم يكن من رؤساء قريش، أو من رؤساء القبائل الأخرى، وهذا يندرج تحت الثقافة القبلية، المتوارثة في السيادة، وقد ورد هذا التبرير صريحاً في القرآن الكريم، في قوله -تعالى- ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[١٠] والقريتان هما مكة والطائف، ويثبت ذلك سياسة الرسول ﷺ يوم فتح مكة، حيث قال : من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل البيت فهو آمن، وهذا تقدير لدور أبي سفيان في القبيلة . وإذا كان هذا التيار قد جهل الدين الجديد، كما يؤكد ذلك المدلول اللغوي، وعلى أنه حداثة في عالم ورث المعتقد وأصر عليه، لا إنكاراً للخالق .جل وعلا. ولكن يرى البعض منهم أنه الوسيلة الوحيدة

---

[٨] سورة الزمر آية ٣.

[٩] سورة غافر، آية ٦٠ .

[١٠] سورة الزخرف، آية ٣١.

التي تقربهم إلى الخالق، فقد كان العرب يخافون الاتصال المباشر مع الله، وهناك سبب آخر كان له دور في عملية الرفض، وهو السيادة التي سيفقدها المجتمع المكي، الذي تميز عن بقية العرب بعدد من الصفات الخيرية في خدمة البيت العتيق، وهي صفات ذات سيادة وتشريف، مثل : السقاية والرفادة، وهي لبني عبد مناف، والحجابة والسدانة واللواء، وهي لبني عبد الدار، والأعنة، وكانت لبني مخزوم، وشئون الأزلام، وكانت لبني جمح، والراية، وكانت لبني أمية، والأموال المحجرة (الإنفاق على الآلهة) لبني سهم. ولم تذكر المصادر شريكاً لهم في هذه التشريفات من القبائل (الجنوبية أو الشمالية) إلا بني تميم، فقد كانت لهم الديات، وتسمى (الأشناق) وكانت المصلحة العامة قد ظهرت لقريش بعد عام الفيل، فابتدعت ما يسمى (الحُمْسُ) وهي الحماسة، وتعني في اللغة (الشجاعة) ويطلق على كل من تحمس وتشدد في دينه . ويذكر العلامة ابن منظور (٦٣٠-٧١١هـ) في كتابه لسان العرب : (والحمس قريش كانوا يتشددون في دينهم وشجاعتهم فلا يطاقون، وقيل كانوا لا يستظلون أيام منى ولا يدخلون البيوت من أبوابها وهم محرمون ولا يسلئون السمن ولا يلقطون الجُلّة ..) [١١] وقيل، إنهم كل شجاع من العرب، سواء ولدته قرشية أو لم تلده، ولكن بقي الكل تحت النظام القرشي المكي، من عرب الشمال والجنوب . وعلى أي حال، هذا ما أثبتته المصادر العربية المحايدة، ومهما يكن من أمر فإن عامل المصلحة قد جمع هذه الفئات من العرب أمام ما يهدد مصالحها وبقاءها . قال ابن إسحاق في السيرة : (وقد كانت قريش، لا أدري قبل الفيل أم بعده ابتدعت رأي الحمس

---

[١١] ابن منظور، لسان العرب، مادة (حمس) ص ٣٢٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

رأياً رأوه وأداروه، فقالوا: نحن أبناء إبراهيم وأهل الحرم وولاة البيت، قطّان مكة وسكانها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، ولا مثل منزلتنا، ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم. ثم جعلوا لمن ولد من العرب من سكان الحل والحرم مثل الذي لهم بولادتهم إياهم، فصار في الحمس قريش كلها، وخزاعة، وكل كم ولدته قريشية، وكل من نزل مكة، وتوسعت قريش في استتباع الناس من القبائل وأدخلتها في الحمس، إما بالحلف أو بالمصاهرة، وهو أمر مهم للتجارة القرشية فقد أحاط الحمس بالحرم وجعلوه منطقة سلام، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، فقال -تعالى- ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ﴾ [١٢] إن هذه النصوص تبين لنا مدى ما وصل إليه العرب من تقدم فكري نحتوا له من المصطلحات ما يتوافق مع ميولهم التجارية والمعيشية والأمنية، والأمن أساس الحياة وما يصدر عنها من إبداعات وتطوير في أساليبها العامة والخاصة، ولا عبرة ببعض الحالات الفردية، والشذوذ عن القواعد العامة والتطرف في حق جزء من المجتمع، فذلك مجتمع له ما له وعليه ما عليه، فالحروب بين القبائل كان هدفها الأساسي الصراع من أجل البقاء، وبالمقابل الدفاع عن النفس، وهذه حالة خلق عليها الإنسان منذ الخليقة الأولى، وأول من بدأها (هابيل وقابيل) فقتل الأخ أخاه، طمعاً في الدنيا وما فيها، وأخ يملك قطيعاً كبيراً من الأغنام يبلغ تسعاً وتسعين نعجة، طمع في نعجة أخية الوحيدة، وهناك الكثير من الأمثلة التي أثبتها القرآن الكريم، ولا داعي لإثباتها هنا. فهي معروفة للجميع، ووأد البنات لم

---

[١٢] سورة العنكبوت، آية ٦٧.

يكن ظاهرة شائعة عند العرب قبل أن يقوم قيس بن عاصم المنقري التميمي بوأدهن، كحالة نفسية ضد المرأة، أو بعض الناس الذين كانوا يخافون على أبنائهم وأنفسهم من الفقر، الذي يجلب بدوره العار، لكن هذه الاستثناءات صارت قاعدة عند بعض الكتاب المسلمين، الذين يتهمون المستشرقين من غير المسلمين بالكتابات ضد الإسلام، وهم أنفسهم لم يكونوا واقعيين في كتاباتهم، يقول سيد قطب في كتابه . في ظلال القرآن . (فقد كان في الجاهلية من الثأرات والدماء والمنازعات ما يستحيل معه الالتئام فضلاً عن هذا الإخاء الذي لم تعرف له الأرض نظيراً فقد كانت هذه حالة عرب الجزيرة جميعاً)[١٣] إن التلاؤم والالتئام الذي ورد في القرآن الكريم لم يكن المعني به العرب فقط، بل العرب وغير العرب، فالإسلام دين العالم كله، ولم ينزل للعرب فقط، وهذه أقوال بعض المغرضين، من غير العرب، وإن كان نزل بلسان العرب، وعلى النبي العربي، فإن من أعلام الإسلام الأوائل، من هم من غير العرب، لكنهم عرب باللسان والعقيدة لكل الناس، فماذا نقول عن بلال بن رباح وسلمان الفارسي وصهيب الرومي (وإن كان الرومي مجرد لقب) وغيرهم ممن لم يكونوا من أصول عربية ؟؟ إن العروبة عروبة اللسان، وليست عروبة العرق، ثم إن هناك قضية لم ينتبه إليها المؤرخون للأدب العربي الإسلامي، وهي قضية الانتماء، فقبل الإسلام، لم يكن هناك دولة ينتمي إليها الإنسان، كانت الدولة هي القبيلة، وبعد الإسلام أصبح هناك دولة انصهرت فيها القبائل، تحت راية الإسلام، ولم تتخل عن أعراقها، لكنها تخلت عن التعصب للقبيلة. واتجهت إلى التحمس

---

[١٣] سيد قطب (في ظلال القرآن) ج ٣، ص ١٥٤٨. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

للإسلام، وصار (الحمس) إسلامياً، فإضافة إلى المصلحة التجارية الأمنية الجاهلية مصلحة إسلامية أمنية، قال -تعالى- ﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [١٤] ولا ينكر أحد ما للإسلام من فضل في صنع أمة جديدة لكل البشر، من العرب وغير العرب، فهو دين البشرية كلها وآخر الأديان السماوية، بل جمعت صفات الأديان السابقة في الإسلام، واعترف بذلك المنصفون من أصحاب الديانتين (اليهودية والنصرانية) وورد في القرآن الكريم قرب الروح النصرانية من الإسلام، واعترف أحبار النصارى بالنبي محمد ﷺ قبل بعثته وحين مبعثه، وقصة ورقة بن نوفل معروفة عند كل الباحثين، حيث بشر السيدة خديجة بنبوته، وهذه من المعلومات الأولية التي عرفها المسلمون ومن درس الثقافة العربية الإسلامية، ولا تحتاج إلى دليل.

ولم يكن الدين ولا الفكر الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية والموروث العربي من الضعف بمكان حتى يصدق ما يقال فيه أو ضده، وليس هناك أقوى دليل على ما تعرض إليه الرسول الكريم من العقبات والعداوات، وما وقف به كبار قريش من التعنت والكبرياء في وجهه، وتعذيب أصحابه، وبالرغم من ذلك لم يرفض شعرهم، ولم يصادر حق أحد منهم، لكن بعض المؤرخين أخفى بعض الحقائق، ونسب ذلك الرفض إلى النبي وأصحابه، فقالوا أنه لم يستمع إلى شعرهم ضد الدعوة ولا أخبارهم، وهذا قول حوله الكثير من التحفظات

[١٤] سورة آل عمران، آية ١٠٣ .

العلمية، ولن أخوض في كل ما ورد في تلك الدراسات والمقالات التي صدقها الكثير من أبناء العرب المسلمين، فقد كان أمية بن أبي الصلت عدواً للنبي محمد، حيث يعتقد أن النبوة نزلت عليه وليس على النبي، ولذلك حقد عليه ولم يسلم، وسنأخذ بعضاً من شعره المتأثر فيه بروح القرآن، ومكان قصصه، يقول ناظماً قصة قوم نبي الله لوط، عندما قال لهم ﴿قَالَ هَـؤُلاء بَنَاتِي إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ﴾[١٥] ليدفعهم عن ضيوفه عندما هموا بهم.

| | |
|---|---|
| " راودوه عن ضيفه ثم قالوا | قد نهيناك أن تقيم قراها |
| عرض الشيخ عند ذاك بنات | كظباء بأجرع ترعاها |
| غضب القوم عند ذاك وقالوا | أيها الشيخ خطبة نأباها "[١٦] |

ولم يكن رفض أمية بن أبي الصلت جهلاً بالإسلام، كما يظن البعض، لما عرف عن العرب، وهو قول حوله الكثير من التحفظات، بل من شدة كبريائه وحسده للرسول ﷺ وهو المعروف عنه معاداته للأصنام وروحه المؤمنة، وهو سيد من سادات ثقيف، وقد وفد على سيف بن ذي يزن آخر ملوك العرب في اليمن بعد الأحباش، الذين حكموا اليمن سبعين عاماً، وهو الذي مدح عبد الله بن جدعان التيمي، أحد أجواد العرب، حيث كان يقيم حلف الفضول في داره، وهو حلف يقوم على أساس من العدل ونصرة المظلوم في مكة (أياً كان موطنه) وقد حضر الرسول جلسة من جلسات هذا الحلف في دار عبد الله بن جدعان التيمي وقال ﷺ : "لقد حضرت حلفاً بدار عبد الله بن جدعان ولو دعيت به في الإسلام لأجبت" فقد مدحه بقصيدة، سنأخذ منها بعض الأبيات، مثل قوله :

---

[١٥] انظر سورة الحجر، آية ٧١ ، وسورة هود، آية ٧٨، وسورة القمر، آية ٣٧.

[١٦] لويس شيخو، شعراء النصرانية، ٢٢٩، بيروت، ١٩٢٤م.

" أأذكر حاجتي أم قد كفاني حياؤك أن شيمتك الحياء
كريم لا يغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساء
وأرضك كل مكرمة بنتها بنو تيم وأنت لها سماء " [١٧]

وبهذا الخلاف الذي بدأ يظهر بين الرسول ﷺ وأتباعه من جهة، والمشركين من جهة أخرى لم يرتفع إلى درجة الحجاج العقلي والتصادم العسكري، لسبب واحد، هو ضعف الرسول وأصحابه في مكة، من حيث العدد والعدة، من جانب، وحداثة الدعوة من جانب آخر، لذلك كانت الدعوة بالتي هي أحسن إلى التوحيد أولاً، والصبر والتحلي باللين ثانياً، فنجد القرآن الكريم يسلي الرسول بقصص الأنبياء من قبله، ويأمره بالتحلي بالصبر على الأذى وبالمجادلة بالتي هي أحسن ....، قال -تعالى- ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وقوله ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [١٨] وهذا الخلاف بين الإيمان والرفض كانت تدعو إليه وسطية الإسلام، وتتلخص في الأخذ من الثقافة العربية أحسن ما فيها، وترك أسوأ ما فيها، معتمدة على شعر شعراء الحنيفية، ومنهم من آمن لسانه وعصى قلبه، كما قال الرسول ﷺ عن أمية بن أبي الصلت، الذي كثر في شعره معنى الوحدانية، والجنة والنار وقصص الأنبياء. ونجد الشطط العلمي عند بعض المستشرقين، ممن جندتهم الكنيسة للطعن في الإسلام وتشويه صورة العرب، ولغتهم باعتبار العرب مادة الإسلام، مثل (أرنست رينان) وبعض المستشرقين البولنديين، والمبشرين الإنجليز والأمريكان، ولنا حديث عنهم في وقته، والبعض

---

[١٧] ابن سلاّم، طبقات الشعراء، ص ٢٢٢، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٢٠م.

[١٨] انظر، سورة النحل، آية ١٢٥، سورة آل عمران، آية ١٥٩.

منهم كان له دور لا ينسى في خدمة الثقافة العربية. ونجد ذلك في كتابات بعض الكتاب المسلمين، الذين أخذتهم الحماسة للإسلام وإلغاء ما قبله، على أن ذلك في صالح الإسلام والمسلمين، والواقع يقول غير ذلك، فقد أكدت المصادر العربية وجود روح مؤمنة في الجاهلية كان اعتماد الدعوة عليها في بدايتها في مكة يمثل حجر الزاوية النقدية للوضع السلبي الذي يمارس بحكم العرف القبلي والموروث الثقافي، بأحكامه الصارمة، لكن ذلك لم يمنع التمرد على بعض الأعراف، كما تمرد الصعاليك من قبل، لأنهم ليسوا من أصحاب المصالح الشخصية، وعندهم من الشجاعة الأدبية والمرونة العقلية ما يؤهلهم لاتخاذ المشروع بقناعة شخصية، يتحمل صاحبها نتائجها، يقول عروة بن الورد، وهو الصعلوك الذي رفض نظام القبيلة:

| | |
|---|---|
| " ومن يك مثلي ذا عيال ومقتراً | من المال يطرح نفسه كل مطرح |
| ليبلغ عذراً أو يصيب رغيبة | ومُبلغ نفسٍ عذرها مثل منجح "[19] |

لقد أخذت صورة العرب بالعموم ورسخ بعض الباحثين مقولة مفادها أن كل العرب كانوا يعبدون الأصنام، وهي صورة تعميمية شوهت صورة التاريخ العربي الإسلامي، لكن واقع البحث العلمي يؤكد غير ذلك، فنجد في مكة (وحدها) مجموعة كانوا على الديانات القديمة المعترف بها قبل الإسلام، مثل ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش الذي استهوته النصرانية حتى مات عليها، بينما نجد زيد بن عمرو بن نفيل يعزف عن النصرانية ويعبد الله على دين إبراهيم، بالرغم مما كان يقاسية من تعذيب عمه الخطاب بن نفيل، الذي بالغ في

---

[19] ديوان عروة بن الورد، ص ٩٩، دار صادر .د.ت.

تعذيبه، حتى أنه أوصى عليه صفية بنت الحضرمي تراقبه وتبلغ عنه إذا عزم على الرحيل، فكان زيد يستدر عطفها بأبيات يقول فيها :

" لا تحبسيني في الهوان، صفي ما دأبي ودابه
إني إذا خفت الهوان، مشيَّعٌ ذال ركابه "[20]

وهو القائل "يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحونها لغير الله ؟ والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً غيري على دين إبراهيم" فإذا كان هذا واحد من المؤمنين في الجاهلية، فإن غيره الكثير ممن أدركوا الإسلام ومن الذين ماتوا قبل ذلك، ولنا في إيمانيات زهير بن أبي سلمى المزيني، وما وافق منها نصوص القرآن الكريم، من الموت والبعث وعلم الغيب أكبر دليل .. ولم ينزل القرآن الكريم غريباً على العرب، فقد كانوا يعرفون الجنة والنار ويوم الحساب بمصطلح تفسيري يقدم السبب قبل المسببات، قبل أن ينزل القرآن الكريم على النبي، فزيد بن عمرو بن نفيل . الذي تحدثنا عنه قبل قليل . ورد في شعره ما تطابق مع النص القرآني تماماً، مثلما كان عند زهير، فهو القائل :

" ترى الأبرار دارهم جنان وللكفار حامية سعير
وخزي في الحياة، وأن يموتوا يلاقوا ما تضيق به الصدور"

وهذا القول وافق قول الله -تعالى- ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ وقوله ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[21]

---

[20] لويس شيخو، شعراء النصرانية، ص ٦٢٠. مصدر سابق.

[21] انظر، سورة الإنفطار، آية ١٣و١٤، وسورة البقرة، آية ١١٤، والسيرة لابن هشام، ج١، ص ٢٤١، القاهرة، ١٩٣٦م.

وهناك الكثير من الشعراء والعقلاء المؤمنين، منهم من اطلع على الديانات القديمة ومنهم من آمن قلبه ولسانه قبل الإسلام، ومنهم من آمن لسانه وكفر قلبه، ومما يدل على ذلك إسلام الموالي والعبيد في مكة، لحصولهم على الحرية التي كانوا يفتقدونها، من ناحية وأنهم ليسوا أصحاب المصالح التي سيحرمون منها بالمساواة بين الغني والفقير والقوي والضعيف، فكبرياء أمية بن خلف والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث بن كلدة الثقفي وأبي لهب .. وغيرهم، كان سببا جوهرياً لرفضهم، وعداوتهم لأبي طالب كانت لسبب وقوفه بجانب الرسول الكريم [٢٢] وفي السيرة النبوية لابن هشام الكثير من القصص التي وردت تؤكد حاجة العرب لهذا الدين الجديد، مضافاً إليها الموروث الإيجابي، وقرب الروح العربية للإيمان، ولكن المصالح المؤكدة في الجاهلية لقريش جعلت منهم جماعة متمسكة بدين الآباء، قالوها صريحة : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[٢٣] وهناك من العرب (من غير أصحاب المصالح المباشرة) من آمن برسالة بعثها النبي إليهم، مثل أهل هجر، وأهل اليمن، بل نستطيع أن نعمم على العرب من غير أهل مكة وأهل الطائف، وهذا .أيضاً. تعميم، فليس كل أهل مكة وليس كل أهل الطائف كانوا أعداء للدعوة الإسلامية، من غير أرباب الأهواء والمصالح المعادين للدين، أو الذين باعوا الدين بالدنيا . ومن الغريب أن نجد باحثاً مثل الدكتور زكي المحاسني، في مقال له في مجلة الحج الصادرة في مكة المكرمة، في عدد محرم، لسنة ١٣٨٦هـ، يقول : " إن المسلمين أغفلوا شعر أمية بن أبي الصلت للتهديم الفكري الذي كان يحمله" ولو كان ذلك صحيحاً لضرب

---

[٢٢] عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية، ص٤٨ وص ١٧٥.مصدر سابق

[٢٣] سورة الزخرف، آية ٢٢

النبي صفحاً عن سماع شعره تعليماً للمسلمين ليبتعدوا عنه، لكنه سمعه وأصدر حكمه عليه عندما سمع أبياتاً من قصيدة يقول فيها :

" الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنه مملوءة طبق الآفاق سلطانا " [٢٤]

فيذكر صاحب تهذيب الأغاني أن الرسول ﷺ قال : [ إن كان أمية ليسلم ] [٢٥] ويروي ابن قتيبة أن أمية أخبر أن نبياً يخرج قد أطل زمانه وأنه يأمل أن يكون ذلك النبي فلما بلغه خروج النبي كذبه حسداً . ولما أنشد الرسول شعره قال : [آمن لسانه وكفر قلبه] [٢٦] تذكر دائرة المعارف الإسلامية، أن أمية أول من قرأ كتاب الله وكذلك يذكر صاحب الأغاني هذا القول كما هو. [٢٧] فكيف يجوز للباحثين العرب والمسلمين أن يقولوا ما لم يتأكدوا من صحته، ويقومون بلوم المستشرقين، وهم على ثلاثة أصناف من المعرفة، الأول : ضعيف في اللغة، فهم يترجمون اللغة على ظاهر النص، والثاني : مغرض حاقد، وقد ذكرنا بعضاً منهم، والثالث عالم هدفه المعرفة.

ويعلق أحد الباحثين على هذه المفارقات الغريبة في الثقافة العربية الإسلامية بقوله "ونقول لما كل هذا؟ فأمية مهما قلد وحاكى القرآن فشتان بين كلام الله وشعر أمية، إذ لو كان شعره مستقبحاً لما سمعه الرسول ولما طلب

---

[٢٤] انظر، الألوسي، بلوغ الأرب، ج٢، ص ٢٥٣، المكتبة الأهلية، القاهرة .د.ت.

[٢٥] انظر الخضري، تهذيب الأغاني، ج١، ص٤٠. القاهرة، د.ت.

[٢٦] ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١٠٧. القاهرة، ١٣٣٢هـ.

[٢٧] انظر، أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج٣، ص١٨٧، ودائرة المعارف الإسلامية، ترجمة محمد ثابت الفندي.

سماعه كما ثبت في صحيح مسلم" [٢٨] ومثل هذه الأقوال، غير العلمية .بالطبع. جعلت بعض المستشرقين والمؤرخين الشعوبيين من أعداء العروبة والإسلام يجدون لهم مبررات لما يقولون استناداً إلى هذه الأقوال الواهية، كما أن الرسول ﷺ ومعه العرب المخلصين يعرفون مدى الفرق بين الشعر والنص القرآني، وبين القصص المختلقة التي لا تليق بقوة النص وصدق الرواية، فقد قال البعض أن كل العرب يئدون البنات، وأحاطوهم بهالة من القصص الخيالية، فما قيل عن عمر بن الخطاب ﷺ من أنه كان يهم بوأد ابنته، فبينما كان يحفر لها حفرة ليواريها فيها كانت تنفض التراب عن لحيته، قول فيه مغالطات لشخصية عمر، فعمر شديد في الحق، رفيق بالنساء والضعفاء، وقد أسلم بسبب أخته عندما ضربها ورأى الدم يسيل من رأسها، وسمع القرآن منها ومن زوجها، وهذه قصة معروفة في كل مصادر التاريخ العربي . ومما يؤسف له أن هذه الروايات تناقلها العامة والخاصة بلا وعي، فالوأد .على سبيل المثال. كان للأنثى عند ولادتها، وليس لفتاة بلغت من العمر ما بلغت، تذكر بعض الروايات البعيدة عن العقل والمنطق، أن رجلاً كان في سفر فولدت زوجته بنتاً وأعطتها قوماً يرضعونها ويربونها بعيداً عن عين أبيها ولما كبرت جاء الخطاب يطلبونها فوافق على زواجها، لكنه غار عليها، فطلب من أمها أن تجهزها ليذهب بها إلى أخوالها، وشكّت الأم في الأمر، وأمنتها عنده أن لا يغدر بها، وقالت : إن ابنتي أمانة عندك فلا تخن الأمانة، وفي الطريق وجد بئراً فهم برميها فيها، وهي تصيح وتقول له : لا تخن الأمانة، فرماها فيها . وحول هذه الرواية المشوهة نجد عدداً

---

[٢٨] انظر، عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية، ص ١٤٢.

من علامات الاستفهام . كيف يغار عليها ويقتلها وهي على وجه الزواج ؟ كيف يئدها وهي ستتزوج ، إذا كان يخاف من الفقر ؟ وإذا كان يخشى العار فهي مخطوبة وستتزوج ، وفيها طعن صريح في أمانة العربي . هذه ثلاثة أسباب من أسباب الوأد (العار والفقر والخوف على الشرف) قد تكون هذه القصة حدثت لكنها ليست على هذه الشاكلة ، أو صنعها من يريد أن يشوه الثقافة العربية الإسلامية .

ونخرج من هذا كله إلى أن التيارات الفكرية التي ظهرت في العصر العباسي و كتبت الثقافة العربية على ضوئها ، بعد انحطاط الثقافة نفسها في أواخر العصر العباسي ، ثم سقوط الدولة الإسلامية في العراق كانت دراسات يغلب عليها الجانب الحماسي ضد الإسلام أو معه ، وذلك ما تلخص في التقليل من قيمة الثقافة العربية التي نزل الدين الجديد على أهلها وحملوه إلى كل أقطار الأرض التي وصلوا إليها ، وقد صوروهم بما لا يقبل العقل ، ونسجوا بعض القصص حول المجتمع العربي بما لا يتفق والعقل والمنطق ، وبذلك مهدوا الطريق لمن أراد أن يطعن في الدين والثقافة التي نزل عليها ، فليس من المنطق أن يكون العرب بهذه الهشاشة والضعف فينزل عليهم دين هو حصيلة الأديان السماوية ، وقد كان العرب مهيئين لقبول هذا الدين ، فلم يكونوا مقتنعين بمعبوداتهم ، مثلما هي الحال عند الرومان واليونان والهنود والفرس ، فرباط العربي بمعبوده لم يتعد رباط المصلحة ، بل أنه يهزأ به حيناً ، ويعرف أنه من صنع يده ، وقد أثبتت هذا القول الكثير من الأشعار العربية ، فهناك من يستخف به لأنه رأى الثعالب تبول عليه ، ومنهم من سبه عندما نفرت الإبل منه ، فيذكر الألوسي في كتاب (بلوغ الأرب) قصة رجل جاء بإبله إلى صنم اسمه (سعد) ليبارك له فيها ، لكنها نفرت من الصنم وولت سراعاً ، فتناول حجراً ورمى به الصنم ، وقال :"لا بارك الله

فيك إلهاً نفرت على إبلي" وأنشد قائلاً عندما أحس بعدم جدواه، وأنه حجر لا يضر ولا ينفع، بل الإبل أنفع منه، وذهب في أثرها يجمع شتاتها وهو يقول:

" أتينا إلى سعد ليجمع بيننا — فشتتنا سعد فلا خير في سعد
وهل سعد إلا صخرة في تنوفة — من الأرض لا يدعو لغي ولا رشد "[٢٩]

ومنهم من طلب منه أن يدافع عن نفسه، وعندما لم يستطع سبه واتجه للإسلام، فلم يكن هناك وئام بين العابد والمعبود، فالمعبود طارئ على بلاد العرب، وأنها موحدة قبل أن يجلبها عمرو بن لحي، ففي سورة نوح دليل على وجودها في عهده، أي قبل إبراهيم[٣٠] فالعبادة لم تكن إنكار الخالق البارئ، وعندما يسألون عمن خلق الأرض والسماء، ومن يرزق العباد ويحي الموتى... يجيبون (الله) سواء ما كان منها أصناما جلبت، كما يذكر ابن هشام في السيرة النبوية، أو ما كان يعبد في أطراف الجزيرة العربية من الأساطير المتعلقة بالأنواء والظواهر الكونية، فإنهم أقرب الناس للإيمان بالله، فالرسول ﷺ لم يتلف من الأصنام إلا ما كان موجوداً في الكعبة، ولم يُذكر من العرب من عاد إلى عبادة الأصنام، حتى من كان منهم منافقاً، بعكس الحالة التي كان عليها بعض الفرس بعد الفتح الإسلامي، وسيأتي الحديث عنها، والذين يقيسون حال المسلمين على ما كان عليه المسلمون في بداية الدعوة الإسلامية، والاحتجاج بحديث (ذات أنواط) لم يعد له مدلول في العقيدة بعد الفتح، ونستطيع القول: بأن الوثنية انتهت من جزيرة العرب بعد فتح مكة. أما الذين كفروا، فليس لهم إلا ما قال الله -تعالى- ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن

---

[٢٩] الألوسي ص ٢٠٨، مصدر سابق.

[٣٠] انظر، سورة نوح، آية ٢٣- ٢٤.

يَشَاء وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُون﴾[٣١]، ولم يوجد مصطلح للوثنية في الأدب والنقد، واختلاف التيارات الفكرية اختلاف في المصطلح، وقراءة خاصة للفكر وحمل النص على التأويل. وتذكر المصادر أن العرب كانت على دين إسماعيل – عليه السلام – حتى جلب عمرو بن لُحي الأصنام إليهم من بلاد الشام، وأوهمهم بقدرتها على الوساطة وجلب المنفعة من الله، حتى صارت عبادتها والتقرب بها عادة في مكة خاصة. ولم تذكر المصادر انتشارها في أنحاء الجزيرة العربية التي انتشر فيها التقرب بالأنواء ومعبودات المجوس. ويذكر أبو حاتم السجستاني أن رسول الله ﷺ قال: "أول من بحر البحيرة ووصل الوصيلة وحمى الحامي وغير دين أبيه إسماعيل – عليه السلام . : عمرو بن لُحي بن قمعة بن خندف أبو خزاعة، فكأني أنظر إليه يجر قصبة في النار. فقال ابنه أكثم بن الجوت: يا رسول الله، بأبي وأمي هل يضرني الشبه؟ قال: "لا يضرك، كان كافراً وأنت مسلم."[٣٢]

وهذا دليل على أن هذه العادة سادت زمناً في غياب الدين القائم، وانتهت بنهاية أهلها ولم يعد لها مدلول ثقافي يعزز من وجودها في النصوص الأدبية والفكر المتداول، وبالتالي ظهرت مصطلحات جديدة، بعضها مستمد من الثقافة العربية الموروثة، والآخر جديد، وفي كل من الحالتين امتزج التراث بالمعاصرة وولد مصطلح جديد في الثقافة العربية الإسلامية، وتفرع منه عدد من المصطلحات، حسب الحاجة وما يعبر عن حاجات المجتمع من ناحية، ومتمسك بالمرجعية الفكرية – الدينية واللغوية – من ناحية أخرى. وعرف بمصطلح الثقافة

---

(٣١) سورة النحل آية ٩٣

(٣٢) أبو حاتم، سهل بن محمد السجستاني (كتاب المعمرين) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ص، ٦٨، بيروت.

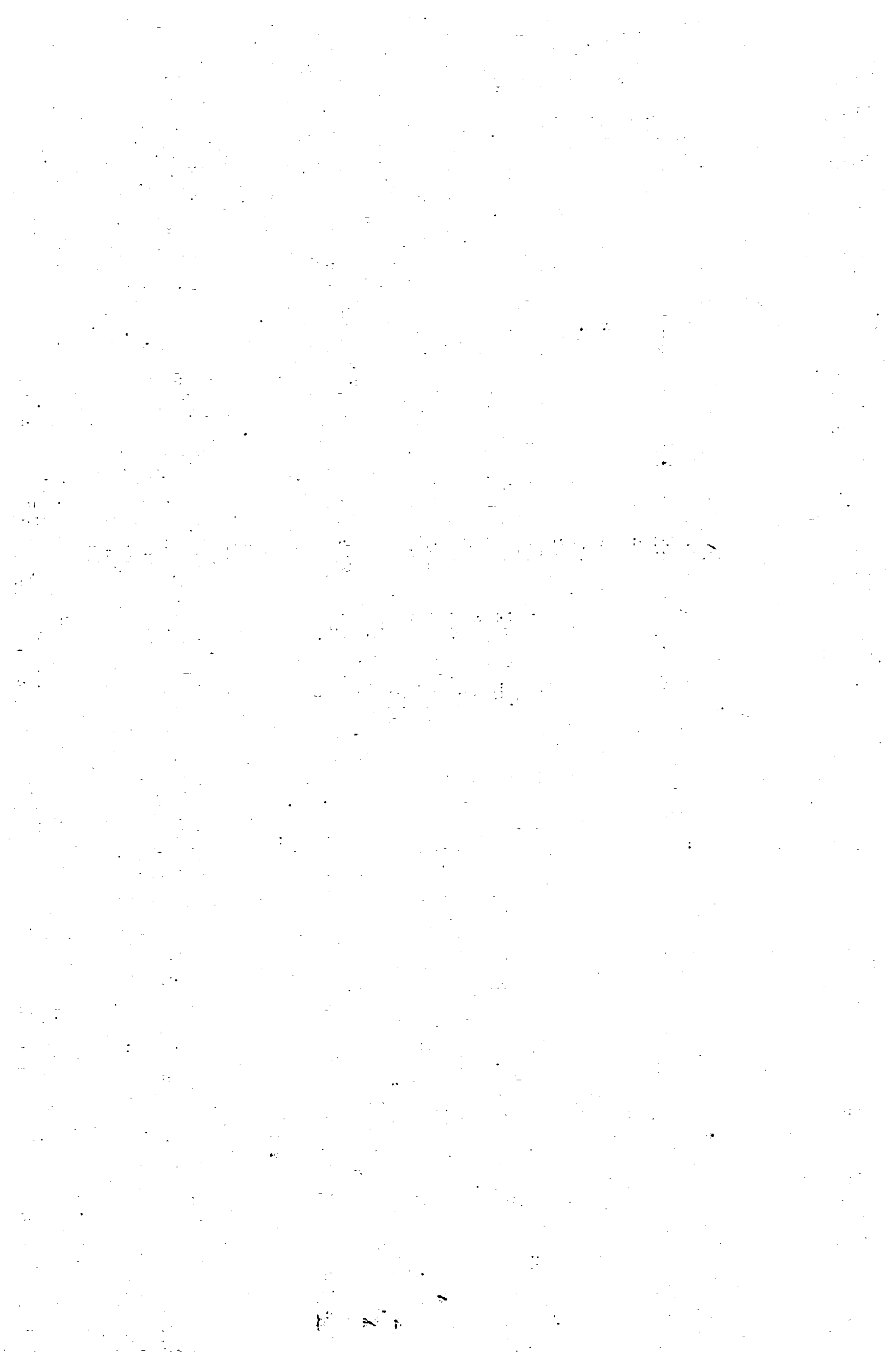
العربية الإسلامية. وقد قابل هذا المصطلح إشكاليات مع المصطلحات القديمة عند الأمم التي دخلت الإسلام، ولعل أول إشكالية حدثت في المصطلح الفكري، قبل النقدي كانت مفردة (العروبة) التي سادت في العصر الأموي، فالدولة الأموية كانت تعتز بالعنصر العربي عن غيره من العناصر الأخرى، وذلك ما عبر عنه الجاحظ بقوله (عربية أعرابية) ومن المؤكد أن هذه الإشكالية قد ساعدت أعداء هذه الدولة، من العباسيين على التربص بالأمويين، ثم التنكيل بهم على أيدي القادة الجبارين من العنصر الفارسي، بحجة تحويل المصطلح إلى (إسلامي) بدلاً من العربي، وبحجة أن الدين للعالم كله وليس للعرب، مع أن الأمويين لم يرفضوا هذا المبدأ، في الوقت الذي أخذ فيه مبدأ التشيع عند فرقة من فرق المسلمين ينشأ، على غرار مقتل الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب - ﷺ - ثم ابنه الحسين بن علي، كرد فعل على التصرف الأموي، وبالتالي ظهور مصطلحات الفرق الإسلامية، وغير الإسلامية، ممثلة في القيادات، تحت مسمى المذهب الذي تعتنقه، كالشيعة والإباضية والإسماعيلية، والزنادقة والمعتزلة، وليس ذلك بديلاً للوثنية في كل الأحوال، لكن الظروف السياسية والفكرية جعلت لكل منهم انتماء على شكل كتل اجتماعية، لها منهجها في الحياة، وسيكون لنا حديث في الفصل الثاني عن هذه الاتجاهات.

# الفصل الثاني:

التيار العربي الإسلامي في مواجهة التيارات الثقافية الأخرى.

*- المرجعية الفكرية.

*- مرجعية الأصول.



### التيار العربي الإسلامي في مواجهة التيارات الثقافية الأخرى:

منذ أن انتقل العرب من جزيرتهم بشكل جماعي إلى العالم الآخر، على أثر الفتوحات الإسلامية في القرن الأول الهجري، واختلاطهم بالأمم المفتوحة وامتزاج الحضارات ببعضها، وهم يتنازعون بين عدد من المرجعيات الفكرية، منها ما هو موروث من العهد الوثني، ومنها ما هو مكتسب من العهد الإسلامي الجديد، وثالث مكتسب من الثقافات الجديدة، ولكل ثقافة مرجعيتها، وإن كان الظاهر أنها تنضوي تحت لواء الدولة العربية الإسلامية، إلا أن هناك ما يسمى بالخصوصية الفكرية الثقافية، وتظهر واضحة في حياة الجاليات، من الأمم الأخرى التي تعيش في مجتمع غير مجتمعها الأصلي. فكيف استطاع العرب أن يتكيفوا مع تلك المجتمعات الجديدة؟ قبل الجواب على هذا السؤال، يجب أن نتذكر ما انتبه إليه عمر بن الخطاب من وضع العرب في العراق، فقد قسمهم إلى ما يسمى (الحِلَّة) خارج المدن، وذلك للحفاظ عليهم من الاختلاط بأهل البلاد الأصليين، لاعتبارات كثيرة ليس مكانها هنا، ولكن الأهم أن هؤلاء جاءوا بدين سرعان ما انتشر بعدله وموضوعيته، أضف إلى ذلك أن العرب لم يكونوا معزولين عن الحضارتين (الفارسية والرومية) بل كانت لهم علاقاتهم التجارية والفكرية، والبعض منهم كانت لهم التبعية السياسية، في أطراف الجزيرة العربية، الشمالية والجنوبية والشرقية، فالفرس كانوا يحتلون شرق الجزيرة العربية وجنوبها إلى وقت ظهور الإسلام، وتبعية قبائل الشمال لكل من الفرس والروم، فالمناذرة كانوا يوالون الفرس، والغساسنة كانوا يوالون الروم، وهاتان القوتان هما القوتان المسيطرتان على بلاد الشرق في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام، إضافة إلى العلاقات التجارية التي كانت تربط العرب ببلاد الهند عن

طريق الموانئ اليمنية، في مواسم التجارة الخارجية، والتي كان لقريش الباع الطولى فيها، سواء في الشمال أو الجنوب، وهي المعروفة بالرحلتين (الشتاء والصيف) وقد ذكرها الله -تعالى- في القرآن الكريم في قوله في سورة قريش ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ، إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ وتكاد المصادر أن تجمع على وجود ثقافة عربية في مواجهة تلك الثقافات التي غزتها الثقافة العربية بقوة الدين الجديد، وهي – على وجه الخصوص – [الفارسية والهندية والرومانية] وما تحمله من ديانات الأمم البائدة، وما تعلق بها من أصول لغوية وتقاليد موروثة من العهود القديمة، وما كان العربي بالمتعالي أو المهمل لتلك الثقافات على تعددها واختلاف مصادرها، بل كان ينقلها إلى قومه عن طريق الرواية الشفوية، وثقافة العرب كانت ثقافة شفوية في مجملها، مع وجود الكتابة والقراءة، ولم يسمح الرسول ﷺ بكتابة شيء غير القرآن، مثل الحديث والسيرة وأخبار الصحابة حتى لا ينشغل الناس بكتابة هذه العلوم والفنون عن القرآن، وحتى القرآن كان يحفظه الكثير من الصحابة، مع وجود كتابته، وتذكر المصادر كره النبي ﷺ لمن يكتتب غير القرآن، فقد ذكرت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اكتتب كتاباً من التوراة أعجبه موافقته للقرآن، فلما رآه النبي تمعر وجهه حتى ذهب به عمر فألقاه في التنور.[1]

ومما روي عن النبي ﷺ أنه قال :[إنا أمة لا نكتب ولا نحسب] رواه ابن ماجة والنسائي . وكانت العرب تستهين بمن يكتب العلم، ويقولون مكان العلم الصدور، فقد ذكر الأصمعي عن يونس بن حبيب، أنه سمع رجلاً ينشد :

" استودع العلم قرطاساً فضيعه    وبئس مستودع العلم القراطيس"

---

[1] ناصر الحزيمي، حرق الكتب في التراث العربي، ص١٨، منشورات الجمل، ألمانيا.

فقال يونس: قاتلة الله ما أشد صيانته للعلم، وصيانته للحفظ.[٢] وهذا دليل على أن الشعر ديوان العرب، وذلك يعود إلى سهولة حفظ الشعر على الوزن العروضي (الموسيقي) واهتمام العرب به عن غيره. فامتزاج العرب مع غيرهم بثقافة سماعية أكسبتهم مزيداً من الوقت والحرية، وسرعة التأقلم بالمجتمعات الجديدة، وهذا الفعل يناقض ما كان يردد من أن اللغة العربية لغة جامدة ليس لها القدرة على استيعاب العلوم، والتلاحم بالثقافات العالمية، وسرعان ما أهتم العصر العباسي بالترجمات من اللغات الأخرى، كالفارسية واليونانية إلى اللغة العربية، وصدرت المؤلفات بعد أن تم التدوين في القرن الثاني، واتجهت الدولة إلى التحضر، على عكس الدولة الأموية، التي كانت تهتم بالعصبيات القبلية التي ذمها الإسلام، وتحول الشعر عنها إلى الأخوة الإسلامية، مع أننا لا نغمط الأمويين حقهم في تشجيع الكتابة، فمنها ظهرت الكتابة، على يد غلمان معاوية، حتى انتهت عند عبد الحميد الكاتب، في عهد مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين . وعلى ذلك توحدت لغة الكتابة، وأصبح للفكر مرجعياته ومصطلحاته الأدبية والنقدية والعلمية، وتطور العلم بابتكارات جديدة لم تكن من صلب الثقافات المتعددة، لكنها ذات مرجعيات مباشرة لها، فالعرب كانوا يتكلمون اللغة على السليقة، أقرب ما تكون لغة فنية بما فيها من مصطلحات في داخلها، لا تحتاج إلى علم تستند إليه، والشعر لا يحتاج إلى ميزان علمي، والكلمة لا تحتاج إلى ميزان صرفي يحدد مصادرها، ومثلها القرآن الكريم معروفة دلالته، فقد نزل بلغة القوم، كما ذكرنا من قبل، لكن الحاجة ظهرت ملحة على المجتمع الجديد ليتحول الفن إلى علم مقعد، ومن

---

[٢] ابن عبد البر، جامع العلم وفضله، ج١، ص٢٧٢، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٢م.

باب أولى أن تتحول كل هذه الحضارات إلى حضارة واحدة، بحكم ما يجمعها من لغة ودين مكونة ثقافة جديدة عامة، مع الاحتفاظ بالثقافات الفرعية في داخلها، وهذا ما حدث بالفعل، فقد امتزجت الثقافة العربية بالثقافات الأخرى تحت لواء ثقافة عربية إسلامية واحدة، كانت السلطة السياسية تقودها، وكانت المؤلفات باللغة العربية، لغة الدولة، وهذا أمر بديهي، فاللغة والثقافة تقودها القوة السياسية، ولكن بقي سؤال يتردد في أذهان الباحثين، لماذا انقلب العنصر غير العربي من الذين كانوا تحت سلطة الدولة العربية، في العصر العباسي على اللغة وأهلها عندما انهارت الدولة إبان الغزو المغولي؟ هل كانوا يسايرون هذه الدولة لأن لغتها هي التي ستوصل أدبهم وعلمهم إلى العالم، أو أنهم لا يستطيعون الكتابة والنطق في المحافل الرسمية بلغتهم القومية؟ وفي ظننا أن الكثير من البلدان التي فتحها المسلمون كان أهلها على قسمين: الأول اعتنق هذه الثقافة وآمن بها، والآخر كان يهادن الدولة من أجل مصالحه الخاصة، وهذا ما سنأتي إليه بالتفصيل في الفصول القادمة.

## أ- المرجعية الفكرية:

لعل من أقدم المرجعيات العربية ظهور التقعيد والتقنين في بداية اختلاط العرب بالأمم المفتوحة، وما لمسه العلماء من بداية فساد السليقة العربية من ناحية، وتقديم الخدمة المنهجية لعلوم القرآن الكريم من ناحية أخرى، وهذا بدوره يحتاج إلى كتابة تحفظ هذه العلوم الشرعية، وإلى شرح مفصل للقصص التي وردت في القرآن، فلم يكتف الشارح والمفسر بظاهر اللغة بل احتاج إلى من يفصل له معنى القصة نفسها، وليس معنى المفردة، وهي قصص خبرية عن أحوال الأمم السابقة، وما تعرض له الأنبياء من مشقة وعناء في إيصال الرسالة إليهم، فاحتاج العلماء والمفسرون إلى من يساعدهم في فهم أصول تلك القصص، وليس هناك بأصدق من أهل الكتب السماوية الذين أسلموا من اليهود والنصارى، وحتى الذين لم يسلموا، وصاروا من أهل الذمة، فاستعان الطبري وابن كثير ببعض من أسلم من يهود اليمن، مثل (وهب بن منبه) ومن النصارى (ابن جريج) وهو نصراني رومي، وكعب الأحبار، الذي أسلم في خلافة أبي بكر. كما يروى أن أول من وعظ عن طريق القص تميم الداري في عهد عمر بن الخطاب.[٣] كما وضع علماء النحو قواعده على مذهب الرياضيين وعلماء المنطق من اليونانيين ونعني بذلك الإمتزاج الفكري الجديد، وليس من وضع النحو العربي، فالمسألة فيها خلاف تأريخي، فيمن وضع القواعد النحوية أولاً، هناك من نسبها إلى علي بن أبي طالب، مثلما نسب إليه "نهج البلاغة"، وهناك من نسبه إلى أبي الأسود الدؤلي، لكن التشابه بين منطق النحو ومنطق

---

[٣] فاروق خورشيد، الرواية العربية في عصر التجميع، ص٥٥، دار الشروق، ١٩٨٢/١٤٠٢م.

الرياضيات واضح من حيث التراكيب اللغوية.[٤] وكان لظهور الرواة والمحققين من علماء العربية دور كبير في تنقية اللغة من الشوائب، وأخذ الدليل من مصادر العرب الأصلية، وكانوا دقيقين في اختيارهم للفظ، ما بين محدث وقديم، واشتهر في هذه العلوم الكثير من العلماء من أشهرهم: أبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن أبي إسحاق، والحسن البصري (وإن كان محسوباً على علماء الفقه) وسيبويه والخليل بن أحمد الفراهيدي ...، وقد استفاد العلماء من العلوم التي اطلعوا عليها وحققوها، مثل الموسيقى والفلك والفلسفة، ودخول الثقافة اليونانية عن طريق الترجمات العلمية، في الطب والهندسة والرياضيات، وامتزجت الثقافة العربية بالثقافات غير العربية، وكونت في مجموعها ثقافة عربية إسلامية، وصار اللسان عربياً والدين الإسلام، وحتى الأقليات التي لم تسلم، ولم تتخل عن دينها القديم، مثل المسيحية واليهودية، من بقايا اليونانيين والأقباط في مصر، والفينيقيين والآشوريين في العراق، تعربوا وأصبحت ثقافتهم عربية وانتماؤهم عربياً، بحكم الانتماء العام للدولة. بيد أن ذلك لا يعني التخلي الكامل عن الموروث الثقافي لكل من الطرفين، العربي وغير العربي، أو المستعرب - إن جاز لنا التعبير - ولا بد أن يُحْدِث هذا التمازج بين الثقافات والديانات والموروث الثقافي حركات فكرية، مرجعيتها الثقافة العامة، وهي الثقافة التي استطاعت أن تكيف الشكل العام بقوة الدعم السياسي، لكن بقي الشكل الخاص (الداخلي) تتنازعه مرجعيتان (الموروث الثقافي، والثقافة الجديدة) ومن هنا ظهرت الفرق السياسية، على أنها نشاط فكري متعارض مع بعض

---

[٤] انظر، الزبيدي (طبقات النحويين) ص١١، دار إحياء الكتب، بيروت. وابن خلكان (وفيات الأعيان) ج٢، ص٢٦٧، تحقيق د. إحسان عباس.

المبادئ العربية حيناً، وحيناً آخر مع المبادئ السياسية، من داخل المنظومة العربية. هذا من ناحية المظهر العام للفكر، كمرجعية، أما من الناحية الفكرية الخاصة بالتراث فلم يتخل البعض عن الفكر الموروث، بعكس العرب، فقد ذكرنا -بالدليل العلمي- أن ذاكرة العربي لم تعد تحتفظ بشيء من الموروث الوثني بعد فتح مكة، وعللنا الأسباب لذلك، فالزندقة والإلحاد والفكر المتطرف لم تنته بوجود النظام السياسي الإسلامي خارج الجزيرة العربية، كمرجعية شرعية للدولة، مما جعل بعض الخلفاء في الدولة العباسية، وأولهم المهدي (١٢٧-١٦٩) يجعل وزيراً للزنادقة، ومنهم من اشتهر أمره وذاع صيته بالكفر والزندقة، مثل (حكيم المقنَّع) الذي خرج عن طاعة الخليفة المهدي في خراسان، سنة ١٦١هـ، حسب رواية الطبري، ولكن هل خروجه شرعاً أو تمرداً على الحاكم؟ هذا ما أختلف فيه، ولو أن المراجع تكاد تجمع على أن خروجه بسبب الزندقة، ومن هذه الضحايا، صالح بن عبد القدوس، عندما اتهم بالزندقة [٥] وهناك من يرى أن المهدي بالغ في تعذيب الزنادقة وأحرق كتبهم لما أظهروا المعتقدات الفاسدة، مثل: ابن ديصان وابن المقفع (قتل سنة ١٤٢) وحماد عجرد [٦]، ومنهم من سمى نفسه (ماني) تبركاً بماني في الديانة الفارسية القديمة. أما انشقاق الفرق الإسلامية فدليل تشتت الفكر وتنازعه بين مرجعيتين، المرجعية العربية الإسلامية، والمرجعية الفكرية المضادة للفكر الإسلامي، والخروج على ولي الأمر، بالرغم من معرفة أصحاب هذا الفكر بالنص القرآني الكريم في قوله -تعالى- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن

---

[٥] الطبري، ج٤، ص٥٦٨، وابن الوردي، ج١، ١٩٢، وابن الجوزي، في المنتظم، ج٨، ٢٦٢.

[٦] هذا الرأي لمحمد بن العباس الخراساني، ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام، في حوادث سنة ٣٢٢.

تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٧] فالتنازع -هنا- من داخل المرجعية نفسها، موجه إلى المؤمنين بالدرجة الأولى، بينما التنازع الآخر بين مرجعيتين مختلفتين جمعهما الإسلام تحت راية واحدة (وحدانية الله) والتنازع الفكري من داخل المنظومة الواحدة أخطر على الفكر من التنازع بين مرجعيتين مختلفتين، فالأول اختلاف، والثاني خلاف، مع سهولة إصلاح الأول من داخل النص الجامع، وصعوبة إدراك الثاني من خارج النص، إلا بإيجاد نص مواز للنص، أو وجود قرينة علمية بين الطرفين. وكانت الثقافة الفارسية قبل الإسلام هي الثقافة المسيطرة على عاصمة الخلافة العباسية وما جاورها، ولغتها التجارية والعلمية هي اللغة السائدة، ومنها ما وجد في القرآن الكريم، كألفاظ متداولة على ألسنة الناس، أقرها القرآن كما هي اللغة المنطوقة، كالقوارير، والنار، والإستبرق، لكن الثقافة العربية طغت على بقية مقومات الحضارة الفارسية، ودمجت بعضها في الحضارة العربية الإسلامية، واستبعدت بعضها، وبالتالي فقدت تلك الحضارة لغتها ودينها، وهما ركنا الثقافة العامة، فإذا فقدت هاتان الخاصيتان من الوجود فقدت الهوية، ومن هنا ظهرت التيارات الفكرية المنادية بوجود حضاري فارسي من الموروث نفسه، فانقسم القوم إلى ثلاثة أقسام : الأول، أسلم وتعرب وصار له شأن في الدولة العربية، كالقضاة والشعراء والكتاب. والثاني، أسلم ظاهرياً، وما زال متمسكاً بدينه الوثني (المنافقون) وجندوا أنفسهم في الدولة (تقية) للوصول إلى أهداف معينة، فقد كان الواحد منهم يؤدي الصلوات الخمس جماعة، وعندما يعود إلى بيته يشعل شمعته ويصلى لها... هذا ما يؤكد عليه محمد عبده، في كتابه (الإسلام بين العلم والمدنية) عندما ينقد الوضع الإسلامي

---

[٧] سورة النساء، آية ٥٩.

المنحدر في الزمن العباسي، عندما قرب الخلفاء بعض الأعاجم بهدف خدمة الدولة، على أنهم مسلمون يتفانون في خدمة الدولة الإسلامية، ولغتها العربية ودينها الإسلام، لكن الأمر جاء بعكس ما يتوقع منه، يقول محمد عبده، في سياق الثنائيات، غير المعروفة في الثقافة العربية: "بل جاءوا (يعني الأعاجم) إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته ويصلي مع الجماعة لتمكين سلطته" فالثنائيات عند المانويين مطلقة، وهي شرك بيّن، وعند المسيحية فصل بين الدين وبين الروح والزمن، وبين الرهبنة والمتاع الدنيوي المباح، بعكس الإسلام الذي يجمع بين الثنائيات [8] والثالث، كشف القناع عن نفسه وزندق وكفر بالدين واللغة والثقافة العربية. ومن هنا نشأت فرق باطنية، لم يتح لها الحوار، أو أنها لم تكن على استعداد للحوار، كما كان حال الفرق الأخرى، فقد خرج من هذه الثقافات أفكار وآراء، كان البعض منها على استعداد للحوار والبعض الآخر لم يكن كذلك. وعروبة محمد عبده (وإن كان البعض يرى فيها نوعاً من الشطط) كانت واقعية إلى أبعد الحدود، فقد أثبت فشل الأممية التي اتخذت من الإسلام الظاهر مرجعية لم تتفق مع اللغة ولا الثقافة العربية، والتي أراد أصحابها الوقوف في وجه التيار العروبي فيما بعد، وإن كان الإسلام بشموليته يتجاوز تفسير الأستاذ محمد عبده، والعالم الإيراني سيد حسين نصر في كتابه (دراسات إسلامية) إلا أننا نميل إلى رأي محمد عبده، لسبب واحد: إن الدين الإسلامي مرتبط باللغة، ولا يمكن فصله عن السياسة، على

---

[8] محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٨٧، و ١٦٦–١٦٧ دار الهلال، ١٩٦٠م.

رأي ابن تيمية في كتابه (السياسية الشرعية) وتذكر المصادر التاريخية عدداً من التيارات التي تعرضت للنقد الشديد، من ناحيتين : الأولى أدبية والثانية شرعية، أما الأدبية فكانت تمثل تيارات نقدية وإبداعية متحررة، والثانية كانت تمثل تيارات عقدية فاسدة، بعضها يصل إلى مرتبة الكفر، والعودة إلى الوثنية بطريقة باطنية، لم تألو السلطة السياسية في عقابهم، وكان مصطلح الاعتزال من أول تلك المصطلحات، وهو في بدايته مصطلح وسطي، وهم حركة من داخل أهل السنة والجماعة أرادوا عقلنة العقيدة للدفاع عنها في وجه الوثنية والملاحدة، ولم يحدث الاختلاف إلا بعد ظهور الأشاعرة. فواصل بن عطاء كان تلميذ الحسن البصري، ولم يغضب منه الحسن عندما خرج عليه، فقد حاوره ولم يتخذ منه موقفاً مضاداً، لكن من اتبعه بالغ في تطبيق مذهبه فانحرف به فكرياً، ودارت الحجج بين أنصاره وبين الفرق الإسلامية والعلمية الأخرى، فيذكر ابن كثير في كتابه (الكامل) في حوادث سنة ٣٢٢، " ... وفيها أحضر أبو بكر بن مقسم ببغداد في دار سلامة الحاجب وقيل له : إنه قد ابتدع قراءة لم تعرف، وأحضر ابن مجاهد والقضاة والقراء وناظروه فاعترف بالخطأ وتاب منه.."[٩] هذا التيار يمكن أن يطلق عليه التيار العلمي، يرجع عن الخطأ عندما يجد الحق، أو عندما يجد شيئاً خيراً منه . أما التيارات الأخرى، من باطنية وشيعة غالية ورافضة، فقد كانت مواقفهم من الدولة تتأرجح بين الرفق السياسي والطعن الديني أو الخروج عن الملة، وقد أعدت المصطلحات النقدية لهذه المذاهب فرصاً للتفوق الفكري وجلب العداوة الشعبية لهم، والسلطة الشرعية للحاكم بمقاتلتهم وهزيمتهم، فقد نسب إلى رستم بن علي التستر، من أهل الديلم بالري، أنه أحبل ما يزيد على خمسين

---

[٩] تاريخ بغداد، ج٢، ص٢٠٦، والمنتظم لابن الجوزي، حوادث، سنة ٣٥٤.

امرأة من الحرائر، ولدن ثلاثة وثلاثين من الذكور والإناث، وأن رستماً -هذا- يعتبر أن هذا العدد من النساء أزواجه... وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الكثير أسلموا بألسنتهم ولم تسلم قلوبهم، وأنهم ما زالوا يتمسكون بمعتقداتهم القديمة من المزدكية والمانوية والمجوسية، وهذه تيارات فكرية لم تتفق مع الدين الجديد (الإسلام) ولا السلوك العربي الموروث، ولذلك نشطت التيارات التي تحاربهم، مثل التيار السني، وهو مذهب الدولة، فكان المجتمع يقف ضد التيار المتعارض مع الشرع، من جانب وينقسم على نفسه من حيث التيارات المنبثقة من التيار الواحد من جانب آخر، فلم يكن الاختلاف وارداً في المذهب الواحد، ولكن الخلاف وارد في اختلاف المذهب مع مذهب آخر، فكما كان في المذهب السني من اختلافات شكلية، كان هناك اختلافات شكلية في المذهب الشيعي، بل أن الرفض وارد في بعض الآراء التي تبناها بعض أهل المذهب نفسه، أو إجماع المسلمين كلهم على رفض بدعة تخالف الإسلام بشكل عام، كإجماع العلماء المسلمين على رفض ما ورد من بعض أهل المذهب الإسماعيلي، فقد قام أبو يعقوب السجستاني (ت٣٣١) ببدعة لم يسبق إليها، كان يهدف من ورائها إلى دعم الفكرة الباطنية، في كتابه (الينابيع) ويقصد من الينابيع: أن الديانات واحدة، ونحن لا ننكر أن الديانات السماوية واحدة من عند الله، لكن لكل دين صفاته، وإلا ما معنى تعدد الديانات؟ ومقارنة السجستاني مقارنة متعسفة، وهو من شيوخ الإسماعيلية، ففي كتابه -هذا- يربط بين الشهادة والصليب ويفسر الاثنين تفسيراً رمزياً، يدعم به فكرته الباطنية، يقول: "إن الشهادة (لا إله إلا الله) مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي، والانتهاء إلى الإثبات. وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات

الأخرى . والشهادة أربع كلمات ، كذلك الصليب له أربعة أطراف. فالطرف الذي هو ثابت في الأرض منزلته منزلة صاحب التأويل الذي تستقر عليه نفوس المرتادين . والطرف الذي يقابله علواً في الجو منزلته منزلة صاحب التأييد ... والطرفان اللذان في الوسط يمنة ويسرة دليل على التالي والناطق (يقصد الإمام والنبي) والسجستاني لم يوفق في هذا المصطلح ، وإن أراد به التقرب ، وبمجرد الرمز بهذه الطريقة دليل على الانفصال عن الإسلام ، فالصلب في أولويات التفريق بين المسيحية والإسلام ، فاختلاف المسلمين والمسيحيين على قضية الصلب نفسها.[١٠] ويعلق الدكتور محمد جابر الأنصاري على هذا القول : "إن أي معيار إسلامي -مهما كان مرناً- لا يمكن أن يتقبل هذا التفسير . فالصلب في مقدمة المسائل التي يفترق فيها الإسلام عن المسيحية . ووضع الشهادة والصلب ضمن رؤية رمزية أو باطنية واحدة للحقيقة دليل انفصال هذا الفكر عن الإسلام."[١١] إن هذا النمط من التفكير الذي ذكرته ، قبل قليل ، ومثله مذهب الحشاشين (الملحدين والزنادقة والدهرية) وغيرهم مرفوض تماماً لسبب واحد ، ذلك أن مثل هذه الآراء لم تتفق مع منطق العقل ، فلو عرضت على المسيحيين المنصفين العقلاء فلن يتقبلوها ، بل الواجب على المفكرين ومن يبحثون عن مصطلحات عقلانية ، ألاّ ينظروا إليها بعين الاعتبار ، وأن يعتبروها ضرباً من الشذوذ العقلي ، كالدروشة والغالية من الصوفية والشيعة ، بعيداً عن فلسفة الدين والتأويل المقصود ، ولا يؤخذ النص الثابت على حمل الأوجه ، كما فعل الزمخشري في كتابه (الكشاف) وما أوّل فيه المفسر من آيات القرآن الكريم على

---

[١٠] السجستاني ، الينابيع ، ص ١٤٨–١٤٩ تحقيق مصطفى غالب ، بيروت.

[١١] محمد جابر الأنصاري ، الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٣٠ ، بيروت ١٩٩٦.

مذهبه المعتزلي، ليثبت صحة ما ذهبت إليه فرقته،[١٢] وقد ذهب في هذا التيار بعض الفلاسفة والعلماء، الذين اتخذوا من العقل والتأويل سبيلاً لشرح وجهات نظرهم، باستخدام المصطلحات التفسيرية، كاليد والعين، وتأويل الصفات بشكل عام، مثل الجويني الأشعري (ت٤٧٨)[١٣] وقد تأثر به الرازي (ت٦٠٦) حيث يرى أنه لا بد لكل فرقة من فرق الإسلام من تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار. وقد حاول بعض العلماء أن يقرب وجهة النظر بين هذا الرأي وآراء السلفيين، الذين تتعارض آراؤهم مع هذا الرأي، مع اختلاف التشبيه، فاليد لا تشبه باليد، على سبيل المثال، ولهم في هذا الرأي تشدد، وممن يرى هذا المصطلح والتحرز من الخوض في الصفات صالح بن مهدي المقبلي (١٠٤٧-١١٠٨هـ)، وإن كان المقبلي يميل إلى مذهب السلفيين، فإنه يوافق المعتزلة والزيدية إلى حد ما، وهو المعروف بموقفه من المعتزلة، ومن الزمخشري على وجه الخصوص.[١٤] وبالرغم مما يؤخذ على هذا المصطلح، فقد كان بعض الباحثين يرى أن مذهب الاعتزال مذهب فكري متقدم بشكل حضاري قبل غيره من التيارات، وهذا الرأي معقول قبل مشكلة الانقسام الثنائي في داخل التيار المعتزلي، الذي ذكرت شيئاً منه قبل قليل. ولكن يبقى السؤال قائماً، هل هذا التيار يستطيع التفاعل مع معطيات الحضارة العالمية اليوم، مع ما فيها من تعقيد، ويحافظ على المنجز الثقافي العربي والمصطلحات النقدية؟، قد نجد الإجابة عن هذا السؤال في المقدمة التي كتبها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني للطبعة الثانية من كتاب ظهر الإسلام، وهي تعزيز لرأي أحمد أمين حول معاودة فتح باب

---

[١٢] جار الله الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٤٢٤، وكذلك أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٥٠ وما بعدها.

[١٣] أحمد صبحي (في علم الكلام) ج٢، ص ١٤٧، الإسكندرية، ١٩٠٢م.

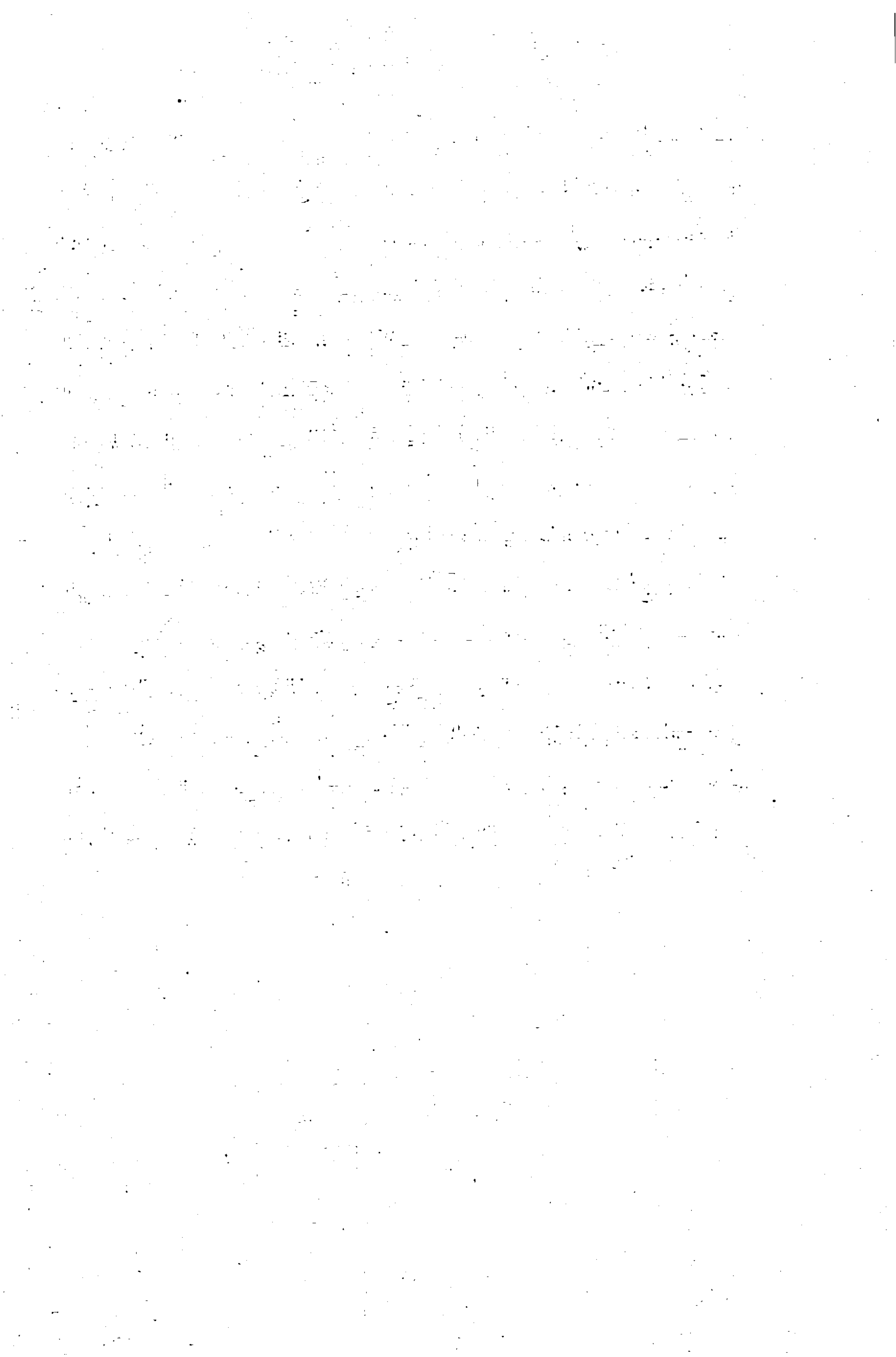
[١٤] الدكتور، محمد عبد الرحيم الزيني، المقبلي وآراؤه الكلامية، ص ٨٠، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.

الاجتهاد وإعمال العقل في الكثير من المسائل : "أعلن فيما يختص بالدين عدة آراء تعد ثورة حقيقية في هذا الميدان، أولها الرجوع إلى مبادئ المعتزلة أي تفسير الدين بالعقل، والثاني فتح باب الاجتهاد حتى لا نظل عبيداً لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل ..."[١٥] وإن كان علماء المسلمين قد أغلقوا باب الاجتهاد منذ القرن الرابع، بل كُفر الكثير ممن نادوا بفتحه مرة ثانية فقد كان السبب دخول الكثير من القاصرين علمياً في مجال الاجتهاد وتفسير الدين بالظواهر الكونية والآراء المتطرفة، ولم يسلم منها الفكر العربي الإسلامي الحديث، وكلنا نعرف أن الثقافة العربية اصطبغت تماماً بالإسلام منذ ظهوره، وولدت الثقافة العربية الإسلامية من منظور إسلامي مندمج بثقافة عربية موروثة نزلت بها نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية (قولاً وعملاً) وقد دار بين هذه النصوص جدل ذكرنا بعضاً منه في الصفحات الماضية، ولم نرد التوسع في كل ما قيل من قبلنا، بما لا يتفق وخطة هذا البحث، فقد قامت هذه الثقافة على ثلاثة أنماط من التفكير، تعرضت للتوافق مع المصطلح العربي، في بعض الأحيان واختلفت عنه في المصطلح الحديث، في كثير من الأحيان، وهذه الأنماط التي قامت عليها الثقافة العربية الإسلامية كاصطلاح فكري، بجانب التشريع النصي، هي : نص قطعي لا يحتمل النقاش، لسبب تواتره، من ناحية، ووضوحه من ناحية أخرى، مثل النصوص القرآنية الواردة في أركان الإسلام الخمسة، ويكفي الإنسان أن يتعلمها مرة واحدة، إضافة إلى التطبيق العملي اليومي لبعضها، مثل الصلاة، ووجود الأركان الأخرى حاضرة في المجتمع الإسلامي، ولم تقابل العلماء مشكلة في تفريعاتها الشكلية، مثل ضم اليدين إلى الصدر عند بعض الأئمة

---

[١٥] احمد أمين، ظهر الإسلام، ص ١٩٢، ج٤، ط ٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

وإسبالها عند البعض وحتى الخلاف فيها قليل جداً بين المذاهب، ولذلك لم يجهد العلماء والفقهاء أنفسهم في تفسيرها، ولم يتعرض لها الفلاسفة في آرائهم النظرية، ولم يكن لها مصطلح معين، فما تزال مختلف عليها بسبب إشكالية المصطلح، فالاختلاف وارد بسبب إشكالية المصطلح نفسه، في الفكر العربي الإسلامي، مع أن الأئمة لم يسلموا بكل ما وجدوه عن السابقين، خارج النص القطعي. ونص فعلي ثبت قيام الرسول ﷺ به وصار سنة ثابتة، مثل أوقات (الصلوات الخمس) لم يرد فيها نص يحدد أوقاتها، فكل ما ورد فيها أمر بإقامتها، وأنها مكتوبة على المؤمنين، وقرنها بالزكاة، وعطفها على الصبر، والويل لمن سها عنها ... ففي ظاهر النص آيات تأمر بالصلاة دون تحديد لزمانها اليومي، وهناك أركان ارتبط تنفيذها بشروط خاصة بالإنسان، كالحج والزكاة، كمصطلح فرعي، فليس كل الناس بأصحاب أموال تجب فيها الزكاة، فشرطها وجود المال، ومصطلحها الغنى، والحج لمن يستطيع القيام به، ومصطلحه القدرة على أدائه، ومصطلح هذه الأركان كلها (العقل) فلا ينطبق المصطلح على المجانين، ولا العاجزين، ولا الصغير، وتختلف في التطبيق من حيث السن، وهذا اصطلاح اجتماعي اتفق عليه المجتمع بحكم النص القرآني والسنة الفعلية المؤكدة.



**ب- مرجعية الأصول:**

وهذا النمط يقتصر على استخدام المصطلح الإسلامي الأصلي، ويتخذ من قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد في النظر والحكم، ومن النص النقلي (الذي تحدثنا عنه) مرجعه النهائي، في الدليل والإثبات، وهذا ما تحدثنا عنه من قبل في المرجعية، فهو ليس بحاجة إلى أن يستوحي عناصر فكرية مستقلة من خارج أصول النص القطعي، للاستعانة بها لتبرير فكرته والتدليل عليها والدفاع العقدي عنها، وإن احتاج إليها ففي أضيق نطاق، خاصة في الحوار أو الشرح أو في التعليم أو محاورة غير المسلمين، ويواجه التيارات غير المسلمة في حدود الأصول النقليَّة، بمعاييرها الثابتة، وليس بطرق التأويل العقلي، كما لا تحوَّل هذه الأصول إلى فلسفات علمية داخلية (وإن كانت العلمية ثابتة في داخلها) فليست هي الأساس، مثل (الصلاة رياضة، والصيام صحة، والزكاة تكافل) ومع صحة هذه الأقوال، إلا أنها تحول ذهن المتلقي من الجانب الروحي إلى الجانب العملي، وتفتح الباب للبدائل الأخرى، وهنا يختلف المصطلح العربي الإسلامي عن المصطلحات عند الأمم الأخرى، فالصلاة تعني الدعاء، وهو جانب نظري، في المصطلح اللغوي، والصيام مكتوب على من قبلنا، وأدوات الصحة متعددة، والضمانات الاجتماعية موجودة عند غير المسلمين بوسائل متقدمة ومتطورة، ومن هنا يهمل الجانب الروحي المرتبط بالمصطلح العلمي أو الفعلي، فالإيمان الروحي لا يكفي بدون الجانب العملي، ولا العملي يكفي بدون الروحي، فهما وجهان لعملة واحدة. وقد قابل هذا النمط في الفكر العربي الإسلامي إشكالية الخطاب العصري، في مواجهة الثقافات الأخرى، خارج نطاق الفكر الإسلامي، والفرق المتفرعة عنه، وكان ذلك بسبب اندفاع الكثير من

الدعاة السلفيين في مواجهة التيارات الفكرية الإسلامية من جهة، وسوء فهم اللغات الأخرى من جهة ثانية، وتحول المصطلح إلى مفاهيم لغوية ناقصة الدلالة العلمية الروحية، وهذا الداء كانت تعاني منه الثقافة العربية منذ القدم في مصطلحاتها، وهو ما يعبر عنه بكلمة (لغة واصطلاحاً) فاللغة تتفق مع الجانبين، الروحي والعملي، وقد تعني بالروحي والعملي شيئاً واحداً في نفس الوقت، فكان الأَولى أن يكون (لغة، ولغة واصطلاحاً) وهذه من الجوانب النظرية الفلسفية التي عناها أفلاطون في دعوته للفلاسفة بالنزول من أبراجهم العاجية إلى مخاطبة العقل الجماهيري. فالرسول ﷺ كان يعلم العربي القادم إليه من الصحراء بأمور دينه في خمس دقائق، لأنه يعلمه بطريقة تخلو من الفرضيات البعيدة عن العقل والمنطق، ولهذا ابتعد أهل هذا النمط من التفكير عن الفلسفة والتأويل على حمل النص لما يريد المؤول. وينقسم هذا النمط إلى فرعين رئيسيين:

١- فرع متشدد متمسك بالنص والنقل، ويمثله السلفيون السنة، ويرى بعض الباحثين أن يضاف إليهم محافظي الشيعة، مثل الزيدية، وقسم من الإمامية، باعتبار تمسكهم بالأصول الإسلامية الخاصة بالسنة النبوية (وإن فسرها كل منهم على مذهبه) وهناك فرق كبير بينهم وبين غلاة الشيعة، ولا نأخذ الأمور على ظاهرها بمنطق التعميم، أو من أخذوا بمبدأ التأويل الباطني المتجاوز لسنة الشيعة الأصوليين (*) ولذلك يقول المستشرق جولد زيهر، مؤكداً على تشارك السنة والشيعة الأصليين بالتمسك بالسنة النبوية: " ليس من الشيعة من ينكر السنة، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت، ... وثم أحاديث

---

(*) أعني بالأصولية —هنا— الأصولية الإسلامية، المستمدة من الجذر (أصل) يعني أصل الشيء، وليس المصطلح الغربي=.
أصولية Fundamentalism

مشتركة بين الشيعة وأهل السنة ... لا يختلف إلا في السند، وإن من الشيعة المتشددين من يعتمد على أحاديث البخاري ومسلم ..."[١٦] وعلى أي حال، فهذا الفرع -سواء من السنة أو من الشيعة- لا يقبل الأخذ من التيارات الفكرية غير الإسلامية، ولا يخرج على النص، سواء كان نصاً قطعياً أو نصاً متحولاً، ولا يراعي الظروف التي ورد فيها النص المتحول، أو النص الذي جاء من العلماء الذين يسير على مذهبهم، وخاصة المتأخر من هذا الفرع، وقد يكون لذلك سببه، إما لقلة في بضاعته العلمية، أو للتشدد الذي قد يعمي رأي صاحبه، والسبب الأول يدعو إلى الثاني، فعدم التفريق بين التكفيرين (الفكري والفقهي) جعل البعض يتمادى إلى التكفير الفقهي، والتكفير الفكري اختلاف في الرأي، أما التكفير الفقهي فهو خلاف للنص الرباني، كإعلان الكفر، فتارك الصلاة يستتاب ثلاث مرات، ولا يصدر الحكم عليه إلا بعد الثالثة التي يعلن فيها كفره بهذا الركن، وللعلماء آراء كثيرة في هذه المسائل الاصطلاحية، ونكتفي برأي ابن تيمية في الفتوى بمقاتلة الفرق المغالية، وهو يختلف معهم فكرياً، فأفتى بقتالهم من منظور سياسي لقمع الفتنة، ولم يعن به ابن تيمية حكماً فقهياً[١٧] والعكس من ذلك لدرء الفتنة ما قام به أحمد بن حنبل من عدم الفتوى بتكفير الخليفة المأمون (٨١٣-٨٣٣م) في قضية خلق القرآن ورأي المعتزلة في ذلك، لكن المشكلة في فهم المصطلح جعلت البعض من أتباعه يجعلون الاستثناء قاعدة.

ويوجد في داخل هذا الفرع فرع آخر يقل عنه تشدداً، حيث يقبل الرأي الآخر، والاجتهاد والقياس، لكنه -أيضاً- يرفض الرأي الفكري والتيارات

---

[١٦] جولد زيهر، محمد والإسلام، ص ٢٥٤، نقلاً عن كتاب آدم متز (الحضارة العربية في القرن الرابع) ص١٤٤، بيروت.

[١٧] سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، ص ٢٤، بيروت، ١٩٦٦.

الفكرية الخارجية وفلسفة النص، ويتحرك في حدود جزئية لا تمس جوهر الأصول الثابتة ولا العقيدة، وهذا شيء يحمد لهذا التيار، لكنه بالغ في تحميل العقيدة أكثر مما تحتمل، فكل شيء يحيله إليها، وذلك يعود إلى شدة الحساسية من الفلسفة وعلم المنطق، وكل ما هو غربي، سواء ما هو قديم أو ما هو حديث، فهو يأخذ بالشكل التعميمي، وأقرب أحكامه جغرافية مكانية، أكثر منها علمية، وقد عالج قضية هذا التيار الفكري الشيخ مصطفى عبد الرازق، في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) وانتشر هذا التيار في مصر، في بداية القرن العشرين، في مواجهة المد العلماني والثقافة الغربية، وتمثل في الجمود الفكري الحضاري، وانزوى في المعاهد الإسلامية والزوايا، حتى جاء تطوير الأزهر، على أيدي الإصلاحيين، مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، والشيخ مصطفى عبد الرازق نفسه، لكنه تطور بطيء، نظراً للتصادم بين التطوير والخوف منه وبين الضرورة القصوى لإيجاد هذا الإصلاح، ووجود هذا التيار في داخل نمطية التيار العام، يؤكد قابلية التيار للتفاعل مع كل التيارات، ويتقبل التطور الفكري والنقاش، وبناء قاعدة معينة ذات هوية مستقلة، لا تتعارض مع التيارات الأخرى في العام، ويبقى لها خصوصيتها الداخلية، لكن المشكلة في عكس هذا الوضع تماماً، فقد وجد ما يسمى بالخصوصية المطلقة، وهي الخصوصية التي دارت حول نفسها لعدد من القرون، مما جعلها جامدة متخلفة في العلوم والفكر العالمي، حتى خدعها البريق الذي تحيط نفسها به، فلا هي معترفة بتخلفها، ولا هي متفاعلة مع الآخر، حتى تعرف ماذا يدور في العالم، ومنه ما يحاك لها من مكايد لا تعرف عنها شيئاً، ومع ذلك لم تعط الفرصة للصوت الآخر (حتى من داخل المنظومة) بالظهور والتعبير، ولم تأخذ برأي الآخر

وتحلله، وإن أخذت فأحكامها جاهزة سلفاً، لأنها لم تمارس حق الآخر عليها. ومما تؤكده المصادر العربية والإستشراقية في دراسة هذا الفكر العربي، منذ القدم، على وجهين : الأول، أهل الصحراء والقرى النائية والبوادي، وهذه تتمسك بسلفيتها، لعدم اختلاطها بالحضارات والأفكار المتعددة، وعلى مر السنين والقرون تتجمد أفكارها ويتجاوزها الزمن؛ والثاني، أهل السواحل والمدن الحضارية، وقد أمدتنا المصادر المذكورة بالكثير من الدراسات التاريخية والعلمية والتجارية، وبالكثير من المعلومات عن تفكير أهل هذه البيئات، فمن دراسة للمستشرق، أ.ر. لويس A.R. Lewis، يؤكد على براعة العرب في التجارة الداخلية والخارجية، وقد تكلمنا عن أسواق العرب في الجاهلية من قبل "ففي القرون الأولى من تاريخ الإسلام، تميزت الحضارة العربية اقتصادياً بدور تجاري، بحري وبري، نشط وحيوي بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً. وتطورت صناعتها وزراعتها وأساطيلها وطرقها وثغورها لتلبية احتياجات هذا الدور التجاري الواسع"[١٨] ولم يعد العقل العربي قادراً على التفكير في ظل الظروف المنعزلة، بعد تفكك الدولة العربية الإسلامية عن العالم الحر، ولذلك ساد الصوت الأحادي المكرر، وصارت الفكرة الواحدة القابلة للنقاش من المسلمات الشعبية في درجة العقيدة، وساد الحكم العنصر الآسيوي غير المتحضر، من الرعاة والعسكر، فلا هم لهم إلا الحروب وبناء القلاع، وبالتالي أهملت الثقافة والتجارة العالمية، واكتفى كل إقليم وقطر بتجارته المتواضعة، في داخله أو مع جيرانه من البلدان، مثل حالة الخليج العربي، وإيران والهند، لقرب الموانئ

---

[١٨] أ.ر. لويس، (دراسات إسلامية) ومن ضمن هذا الكتاب فصل بعنوان (السيادة الإسلامية) ص ٢٥—٨٤، أشرف على الكتاب الباحث اللبناني المعروف، نقولا زيادة، بيروت.

وتيسر العمل بينها، وهذا ما زاد المصطلح العربي تعقيداً في فهم المقاصد العلمية والأدبية، واقتصارها على بعض الحواضر والعواصم العربية، مثل بغداد، والقاهرة ودمشق والأحساء، للأسباب التي ذكرتها قبل قليل، أما مكة والمدينة، فهما مدينتان روحيتان للمسلمين، ولم تنقطع الصلة بينهما وبين العالم الآخر، كما انقطعت الصلة بين المشرق العربي والمغرب العربي إلى حد قريب، وتذكر المصادر انعزال نجد وشمال اليمن، وتمكن السلفية في كل منهما، بعكس السواحل التي يقطنها خليط من البشر على اختلاف مذاهبهم الفكرية، ومثلها سواحل الخليج العربي، ومنطقة الحجاز الساحلية، وفيها الأربعة المذاهب، وكذلك مكة والمدينة[١٩]، بينما في نجد الحنبلي، وفي شمال اليمن الزيدية، وفي كل من الحالتين، فرضت العزلة الفكرية على أصحاب هذا الموقع الجغرافي المتقوقع على الذات، واستغراب الفكر الآخر ورفض الحوار، وكثيراً ما ظهر في هذه المجتمعات تقاليد فكرية يصعب التفاهم معها، فلا بدع أن ظهر ابن عبد الوهاب بفكر جديد، حارب به العثمانيين من جهة والخرافة من جهة أخرى، لكن أتباعه أساؤا إليه أكثر مما نفعوه، بما قاموا به من استعداء الآخر وتكفيره، والتشدد في بعض المسائل المختلف عليها وعدم المرونة في الحوار واستخدام القوة، وقد بالغ البعض في محاسبة الغير، وقد يكون ضعف الحوار مع المذاهب الأخرى سبباً رئيساً في عزلة هذه الجماعة.

٢- الفرع الثاني، فرع يشارك السلفية إيمانها بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة، وأن الإيمان الصادق متوفر في فكر العلماء والفلاسفة

---

[١٩] يذكر مدحت باشا في مذكراته عندما كان والياً على الأحساء، أنه دخل الأحساء وفيها المذاهب الأربعة إضافة إلى المذهب الجعفري. انظر كتابنا (النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية، نشأته واتجاهاته)، ص ٣٦، النادي الأدبي في الطائف، ٢٠٠٣م.

العقلانـيين، ويكـاد يتطـابق في الإطـار العـام، وإن اختلـف في الفهـم الخـاص للمصالح اليومية، وهذه معضلة كبيرة في الفكـر الثقـافي العربـي الإسـلامي، وهـي إشكالية من إشكاليات المصطلح الفكـري مـن منظـور المصطلح النقـدي في اللغـة الواحدة، فما بالـه إذا تعـرض إلى ترجمـة المصطلح مـن لغـة أخـرى، لهـا ثقافتهـا الاجتماعية، أو كـان بلغـة فلسفية وأسلوب متعـال علـى قـراءة الوسط الثقـافي، فالرؤية النقدية الفكرية لا يمكن أن تتطابق في كل الأحـوال، وهـذه المشـكلة يمكـن التغلـب عليهـا في وسـط ثقـافي شـبه متجـانس، لكـن المشـكلة الكـبرى تكمـن في وجودها بين طبقة أنصاف المثقفين والبسطاء من المتلقين، وخاصة أصحاب الثقافة السـماعية -علـى وجـه الخصـوص- والثقافـة السـماعية هـي المسـيطرة إلى الآن، بنسبة كبيرة، وهذا ما منيت به الثقافة العربية على مر السنين، علـى أيـدي أتبـاع العلماء، من تلك الطبقات، فتأخذ بعضهم الحماسـة الشـديدة، فيتعـدى خطـوط الدفاع العلمي والنقاش الفكري إلى الهجـوم والتعـدي علـى شخصية لخصـم (إن كان خصماً) باستعمال الألفـاظ الـتي لا تليق بالعلمـاء ولا بمنـاهج النقـد الأدبـي، ومـن ثـم يخلقـون تيـاراً معادياً للتيـار الأول، مـن بـاب الـرد الانفعـالي، بـل ربمـا يختلقون عليه بعض الآراء الـتي لم تكـن فيـه - أصـلاً- بغـرض تشـويه المشـروع، ومن ذلك ينشأ جمود المشروع، ليبقى على سلفية جامدة، لم يحركهـا الحـوار ولا النقاش الهادف. ومن هذه الإشكالية بين الطرفين (المتشدد والمتساهل) لا يمكـن أن توفـق في حـل وسـط مـا لم يكـن هنـاك نقـاش علمـي مقـنن، والاخـتلاف حـول المصطلح الاجتمـاعي، وهـذا الاخـتلاف بسـبب الثقافـة الاجتماعيـة والمـوروث الشـعبي، وتحميـل الـنص مـا لا يحتمـل. والاخـتلاف ظـاهرة صـحية في المجتمعـات المتحضرة، بشـرط أن يكـون اختلافـاً حـول مشـروع حضـاري يهـدف إلى إصـلاح

الوضع العام، تكون نتائجه مصلحة فكرية لبناء المشروع الفكري العام، وتقوم أسسه على دعائم علمية موضوعية.. ويحسب لهذا الفرع الكثير من المحاسن في العالم المتغير اليوم، فثباته على الكثير من المبادئ العامة والخاصة أكسبه احترام الكثير من المفكرين، فقد جادل أصحاب الاتجاهات الفكرية المتعددة، مثل الصوفية، وهم أصحاب مذهب من داخل السنة، ولكن تغلُب عليهم الدروشة فيما يبالغون فيه من الزهد، وإن كان الزهد مطلب في أساسه الفكري الإسلامي، وهم يعترفون بالزهد المعقول، ومن المؤكد أن هذا التيار نشأ في العصور المتتالية من حكم الآسيويين، وما اعتراه من الفساد والنزاع بين السلاطين، وتحيز الصليبيين للمسيح على حساب هدم الإسلام، واليأس والقنوط من شدة الظروف العامة والخاصة، فأقاموا الموالد والمدائح والابتهالات، لعل الله يلطف بهم، كما يذكر ابن قيم الجوزية (٦٩١- ٧٥١هـ) من علماء القرن الثامن الهجري، أن نصر الدين فرض لازم وليس كفاية، ويرى بعضهم أن بعض أصحاب الكرامات كانوا يمشون على الماء!!، ومع أن هذه الخرافات والدروشات ليس لها أصول علمية، إلا أن بعض أصحاب هذا الفرع كانوا يجادلونهم بالمنطق العقلي، ويرون أن العقل محور التفكير ويؤمنون بالحوار مع المسلمين وغير المسلمين.

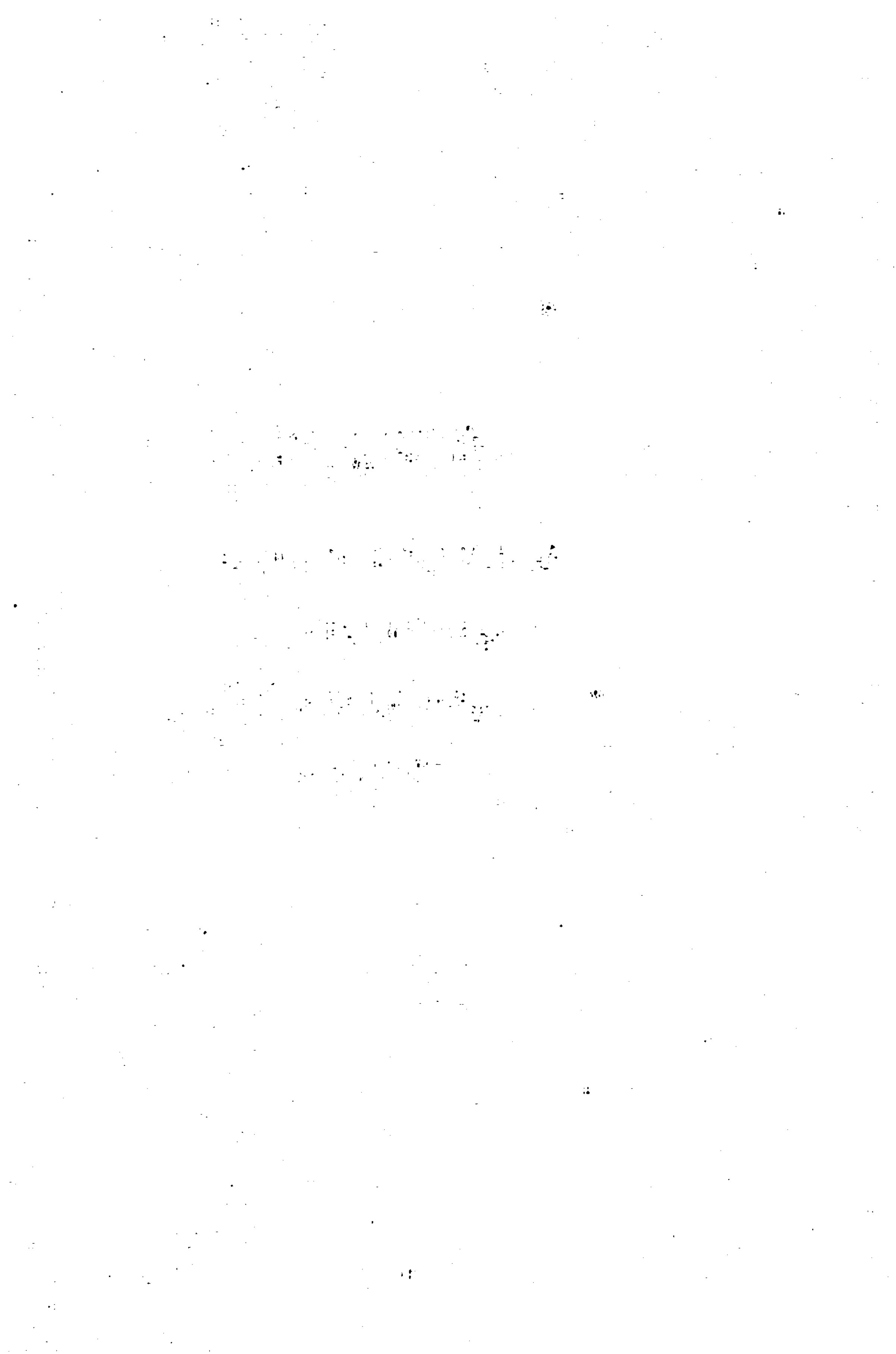
# الفصل الثالث:

## أهم التيارات الفكرية المعاصرة.

*- التيار الفلسفي.

*- التيار العلماني.

*- تيار الحداثة.



## أهم التيارات الفكرية المعاصرة:

قبل البدء في استعراض التيارات الفكرية المعاصرة في الوطن العربي، لابد من طرح السؤال التالي: ما مدى تأثير هذه التيارات على وضع الأمة العربية؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد من الاعتراف بثلاث حالات يعاني منها الوطن العربي، وقد أجمع المفكرون والعلماء على هذه الحالات أو الأزمات الثلاث، لكونها أزمات رئيسة لابد من إصلاحها أولاً، وهي: (أزمة التربية، وأزمة التراث، وأزمة الصراع) وهذه الأزمات موجودة منذ أن تخلف العرب عن الفكر بصورة عامة، وتوالت عليهم القيادات العسكرية الرعوية، التي لم يكن لها هم إلا بناء الحصون والقلاع، مع مساهمات لا تذكر في الثقافة العامة، وفي الأدب ونقده بصورة خاصة. وكان للحربين العالميتين إفرازاتهما الشديدة، في العالم كله، فمجرد ظهور الأفكار الغربية المتعارضة مع النظام الكنسي المتخلف، انتشرت تياراتها في العالم بصورة عامة، وخاصة العالم العربي الإسلامي، فسقوط الإمبراطورية العثمانية، وذهاب هالة الخلافة الإسلامية وسوء الأحوال التي يمر بها العالم العربي، ووجود الكيان الصهيوني، ودخول عصر الآلة الغربية، أحدث الكثير من التحولات العالمية، والعالم العربي جزء من هذه التحولات، وأكبر من شهد هذه التحولات السريعة، مصر والحجاز وبلاد الشام، ولم يكن الفتح العثماني لأجزاء من أوروبا بذي مردود إيجابي على العالم العربي، فدخول تلك البلدان في الإسلام، مع غياب اللغة العربية، الوجه الثاني للعملة، جعل من تلك البلدان عبئاً على العالم الإسلامي، بالرغم من خروج الكثير من العلماء المسلمين من تلك البلاد، لكنهم تعلموا العربية في البلاد الإسلامية، إضافة إلى القادة الذين حكموا بعض البلاد العربية، مثل: محمد

علي، على سبيل المثال، ولم يكن محمد علي باني مصر الحديثة بغافل عما يدور في الإمبراطورية العثمانية، وهو الذي اغتنم الفرصة عندما وجد الظروف مواتية له، فاستقل بمصر عن تلك الإمبراطورية، وأحسن اللعبة مع الدول العظمى في زمانه، بريطانيا وفرنسا وإيطاليا، فأرسل البعثات إلى كل من تلك البلدان واستفاد من التقدم العلمي والفكر الحضاري، مع التمسك بالهوية الإسلامية، فكان يرسل مع كل بعثة إماماً أزهرياً، يخطب فيهم ويرشدهم، من هؤلاء رفاعة رافع الطهطاوي، ثم سمح للغات الغربية بالانتشار في مصر، مستفيداً من المستشرقين والطلاب المصريين الذين عادوا يحملون الفكر الحديث واللغات الحية، لكنه يعرف جيداً نوايا الغرب، الذي لم ينس هزائمه في البلاد العربية، منذ الحروب الصليبية الأولى إلى الغزو العثماني لأوروبا، فاتخذ العلم سبيلاً للتخلص من ورطتين لابد من الوقوع في واحدة منهما على الأقل: الأولى، ضمان صداقة هذه الحضارات، والثانية مقابلة تياراتها الجديدة بمثلها، مع بقاء التراث الإسلامي، إرضاء للروح العربية المسلمة. ومن هذا المنطلق ظهرت مسألتان جديرتان بالمناقشة: الأولى، علاقة الفكر العربي بالفلسفة الأوروبية المثالية المؤمنة، فالمفكرون العرب يرون في هذه الفلسفة قرباً من الدين، إلى حد كبير.

الثانية، مفهوم الإصلاح، أو ما يسميه البعض منهم (التجديد الديني) خاصة في الأزهر، فقد حاول البعض إدخال الإصلاحات عن طريق بعض التيارات، لمواكبة العلوم الحديثة، بجانب الهوية العربية الإسلامية، ومنها التيارات التالية:

**١- التيار الفلسفي:**

كان مسمى الفلسفة يحدث نوعاً من الارتباك في المصطلح النقدي منذ القدم، فقد ارتبط ذكر الفلاسفة بالإلحاد، حيث ظهر البعض من الفلاسفة ملحدين، أو أن صفة الإلحاد ألصقت بهم لسبب أو لآخر، وكاد مصطلح الفلسفة يختفي من العالم العربي، منذ سقوط الحضارة العربية الإسلامية إلى أن ظهر في أوروبا في عصر النهضة، مستفيداً من التراث الفلسفي العربي، للفارابي وابن رشد وأبي العلا المعري.. وغيرهم. وقد أدرك بعض المفكرين العرب في عصر النهضة ضرورة وجود فلسفة عربية إسلامية تستفيد من فلسفة الحضارة الأوروبية، وفي الوقت نفسه تكون لها قاعدة عربية إسلامية تنطلق منها، والهدف من ذلك إعمال العقل الذي مضى عليه عدد من القرون وهو يدور في فلك التقليد، فلم يبتكر ولم يجدد في فكره، وبالتالي يقف موقف المتفرج على منجزات العصر، يستهلك منها ما يستهلك ويردد ما قاله الأولون بدون نقد ولا مناقشة، ورأى أصحاب هذا التيار الفكري، وأغلبهم من علماء الدين الإسلامي، ضرورة وجود هذا المنهج العلمي القديم في تراثهم، الجديد في الحضارة الغربية. وهذا ما كان يدعو إليه إبراهيم اللبان، أحد رموز هذا التيار، في كتابه (الفلسفة والمجتمع الإسلامي)[١] وهذا التيار يرى أن إصلاح المذاهب الفقهية لا يتم إلا بالرجوع إلى فلسفة المستجدات على الساحة الإسلامية، ولا يكون إصلاحها إلا بوجود فلسفة مؤمنة، يتم من خلالها التأويل والاجتهاد الفقهي. وفي ذلك الوقت كان الفساد ليس في المذاهب الفقهية فقط، بل في اللغة والأدب،

---

[١] إبراهيم اللبان (الفلسفة والمجتمع الإسلامي) ص ١٨١ — ١٨٢، القاهرة، ١٩٥٤م.

والفكر -بشكل عام- واللبان في دعوته -هذه- لم يكن مندفعاً كغيره من المبهورين بالثقافة الغربية، بل كان واقعياً، يدعو إليها بعقلانية متروية، لا يجد فيها ما يتعارض مع الدين، "فإذا أخذت اللون المثالي كانت نتائجها العليا صورة تكاد تكون طبق الأصل من العقائد الدينية، ولهذا فإن كبار الفلاسفة المثاليين في أوروبا وأمريكا من المؤمنين بالدين .... والفلسفة الأخلاقية إذا أخذت الصورة المثالية انتهت في تحديد صور السلوك والأخلاق الإنسانية وأشكال المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية إلى مثل هذه النتائج التي تقرها الديانات السماوية" [٢] ولم تكن دعوة اللبان ومن معه بالدعوة المطلقة لتقليد الفلسفة في الديانات والفكر الغريب على المنطقة العربية، بل كانت دعوته لإيجاد فلسفة تستفيد من معطيات العصر، ولها في الوقت نفسه مرجعية إسلامية، مثلما كانت في صدر الدولة العباسية، التي لم تغفل عن فائدة الاستعانة بالفلسفة في صبغ العقائد بالصبغة النظرية. وانقسم العلماء حول هذه المسألة إلى فريقين: فريق يؤيد هذا المبدأ وآخر يرفضه تماماً. أما المؤيدون فيرون فيه تجديداً للفكر، وهو رأي اللبان الذي أشرنا إليه قبل قليل، وأما المعارضون، فانتقدوه بشدة، فهم يرون فيه عدة آراء يعتمدون فيها على بعض المفاهيم، منها:

١- أنهم لم يفرقوا بين الاستعمار الجديد وما وراءه من حضارة يجب علينا الاستفادة منها، وبين الحملات الصليبية وإرثها الديني الوسيط، وهي الحركات التي نجحت السلفية في صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وعلى تفوقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوت عليها إدراك

---

[٢] اللبان / ١٩٧–١٩٩، المصدر نفسه.

معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر الاجتماعي والتقنية [٣] وفي هذا الصدد، يقول عباس محمود العقاد: "إن الخطر في الحروب الصليبية، كان على النقيض من مفهومها في عرف الجملة من مؤرخيها، لأنها لم تنهك قوى الأمة الإسلامية، ولم تتركها موقنة بالهزيمة، في نظر نفسها، بل تركتها وقد أورثتها إفراطاً في الثقة برجحانها، وإفراطاً في سوء الظن بأعدائها، وقد كان هذا هو باب الخطر الجسيم إلى عدة قرون.. قامت أوروبا بعدها مقام القيادة وتخلف الشرق، وليس على الأمم أخطر من الاكتفاء بالذات، والاعتزاز بالرجحان في أمثال هذه الظروف"[٤]

وهذا -للأسف- موروث عربي قديم، فقد كانت قصيدة عمرو بن كلثوم التغلبي مسكن كسل لقومه الذين بقوا عقوداً يفاخرون بالماضي، ويرددون عباراته، وقد فاتهم الزمن بمراحل حتى قال الشاعر العربي فيهم:

"ألهى بني تغلب عن كل مكرمة      قصيدة قالها عمرو بن كلثوم"

ولم تفت هذه الفكرة الصائبة على إبراهيم الأسكوبي، الشاعر الحجازي، في قصيدة خاطب فيها العثمانيين، يرى أنهم السبب في إيقاظ أوروبا من غفلتها وجهلها، ثم اكتفى العالم الإسلامي بما يرى أنه حقق من انتصارات على الصليبية، ومن غزو لهم في عقر دارهم، وهذا هو المحك الذي جعل منهم أمة قوية استعملت كل الوسائل لتطوير نفسها، وتجنيد علمائها ومفكريها لصنع قوة

---

[٣] هشام شرابي (المثقفون العرب والغرب) ص ١٣١، بيروت، ١٩٧١م.

[٤] العقاد (الإسلام في القرن العشرين) ص ٤٦—٤٩.

متعددة الأغراض، لغزو بلاد العرب والمسلمين، وكل بلد تجد فيها مصلحة لها ولشعوب القارة، يقول الأسكوبي:

| | |
|---|---|
| "لا تحسبوا أنهم ناسون ما فعلت | أسلافكم بهم في سالف مرا |
| أيقظتموهم بضرب الهام فانتبهوا | من نومهم ورقدتم أنتم الدهرا |
| فليتكم ما خطوتم نحوهم قَدَماً | وما أغرتم على أملاكهم شبرا |
| نبهتموهم فشدوا عزمهم حنقاً | كأنكم قد أقلتم عنهم العثرا |
| فجدَدوا عُدداً للحرب فاتكةً | براً وبحراً وجاسوا البر والبحرا |
| وأقبلت حكماءُ السوء عامدةً | تسميمكم كي تموتوا موتة كبرا. |

نشرت هذه القصيدة في جريدة البلاغ البيروتية، وأحدثت ضجة كبيرة في البلاد العربية، وفي اليوم التالي استدعى الباب العالي الشاعر إبراهيم إلى اسطنبول للتحقيق معه، لكنه خرج مرفوع الرأس موفور الكرامة، وعاد إلى المدينة المنورة -مرفوع الرأس- على حد تعبير عبد الله عبدالجبار[٥] ومن أشد المعارضين لتيار الفلسفة الحديثة تيار السلفية، وإذا رجعنا إلى الوراء قليلاً سنجد أن هذا التيار حقق أمجاداً عربية إسلامية في التصدي لتيار الحملات الصليبية، والفساد الروحي، وسأكتفي -هنا- بأربع حركات من هذا التيار، منها ما هو مطعم باللون الصوفي السني، وهنا ملاحظة في المصطلح لا نود مغادرتها قبل إيضاحها، فالمصطلح النقدي الذي شاع عنها فية من الضبابية الشديدة ما فيه، وللأمانة العلمية يجب علينا توضيحه، فالصوفية تنقسم إلى قسمين، إيجابي، وسلبي، الإيجابي ما يتعلق بحب الله ورسوله والمؤمنين، ولا تفريق بين رسله ولا أئمة

---

[٥] عبد الله عبد الجبار (التيارات الأدبية في قلب جزيرة العرب) ص ١٤١ ، القاهرة، ١٩٥٩م.

المسلمين وعلمائهم، ولا مغالاة في الحب ولا قدسية، فالقدسية لله وحده. أما السلبية فهي ما جاء إلى المسلمين من الآثار الهندوسية والآثار الفارسية، كالغناء والرقص والدروشة والقيام ببعض الحركات الخارجة عن الآداب، وغيرها. وكان لتفكك الدولة العثمانية وتصاعد التحدي الأوروبي بقواه العلمية دور في ظهور هذه الحركات من داخل التيار السلفي، فظهور حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية كآخر نبض لحيوية الإسلام (١٧٤٤م) كان مبدأها، محاربة البدع والخرافات المخالطة لنقاء السلفية الأصولية، ومقاومة الفساد الذي استشرى في جسم الدولة العثمانية، وتحرر الفكر من التبعية التقليدية في الموروث الشعبي، المتوارث بالحكاية. وحركة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢-١٨٤٧م) ضد الاستعمار الفرنسي، ومبدأها صوفي/سني، وكان كفاحها مسلحاً، حققت فيه نجاحاً منقطع النظير، ثم الحركة المهدية في السودان، التي قادها المهدي (١٨٨١-١٨٩٨م) كانت مشابهة لحركة الجزائري، ضد الاستعمار البريطاني، وهي حركة صوفية/سنية، وتشابهها حركة السنوسي، في ليبيا (١٩١٢-١٩٢٥م) ضد البريطانيين. وكل هذه الحركات كانت ناجحة بمقاييس عصرها، وهناك مقاومات مشرفة، ضد الغزاة، لكنها تختلف في حمل الفكرة التي تنبثق منها، مثل الزيدية في اليمن، والجهاد في ليبيا بقيادة عمر المختار...، لكنها جميعاً لم توفق في التلاؤم مع معطيات العصر والتحديث في المنهج، والتعايش مع الآخر، فأُخذت من حيث لا تعلم، نتيجة التحجر وسوء الظن بالآخر، وعدم استيعاب عناصر القوة المادية والمعنوية في الحضارة الغربية، أو حتى من هو الآخر، وبمجرد هذا التساؤل يفكر الإنسان في التعامل مع الآخر.

٢- عقدة الفلسفة في الفكر السلفي، وعدم جدية الحوار العقلي، والحرص على التمسك بالقواعد والأصول العامة، وعدم الخوض في المعتقدات والموروث الاجتماعي، الذي تحول عند البعض إلى قاعدة لا استثناء فيها، وقد قارن بعض المفكرين العرب بين السلفية العربية والتقليدية اليابانية، فاليابانيون يتمسكون بالتقليدية اليابانية، ويمارسون المعتقد كنوع من الحفاظ على الهوية، لكنهم -في الوقت نفسه- يفلسفون العلم الغربي على الطريقة اليابانية الحديثة، وكان من المعول عليه في هذا الصدد وجود ثقافة مجددة قبل البدء في المشروع الحديث، وهو ما يدور حوله الشك والريبة، لكونه غربياً صليبياً، وإن لم يكن كذلك، وليس الغرب من السذاجة ليقوم على تجارب فاشلة في البلاد الإسلامية، فيعود بمعتقد ديني، يعرف -سلفاً- أنه سيقابل كما قوبلت الغزوات الصليبية من قبله، وإذا كان ينوي ذلك فسيقدمه بطريقة مختلفة، وحتى الإرساليات الأمريكية في مصر والخليج العربي كانت من الأطباء لأنهم درسوا حالة الشعب في تلك البلدان فوجدوا الحالة الصحية تتطلب مثل هذا الجهد، وكان هؤلاء الأطباء من القساوسة، فالقس صموئل زويمر يحكي مشاهداته في الهفوف (عاصمة منطقة الأحساء) عام ١٩٠٤م، ويصف الحالة الصحية في العهد التركي بالبؤس، وأنه ورفاقه يبيعون الإنجيل في الأسواق، وبالرغم من ذلك لم ينصِّروا أحداً من أهل هذه المدينة، ولو علموا غير ذلك لأرسلوا من هو خبير في هذا أو ذاك من المجالات.[٦] فظهور مدرسة الإحياء، على يد محمود سامي البارودي، ثم مدرسة أحمد شوقي وحافظ إبراهيم (الكلاسيكية) كانت لغرض

---

[٦] خالد البسام (القوافل) ص ٥١ وما بعدها، الكويت، ٢٠٠٠م.

الإحياء الفكري، والرجوع إلى منابع الثقافة العباسية المزدهرة، وليست الحالة -هذه- عند شوقي والبارودي، وغيرهما من المجددين فقط، بل كانت عند الإنجليز، فظهور مدرسة النقد الحديث، التي بدأها وترأس منهجها الناقد والشاعر (هازلت Hazlet) المتوفى سنة ١٨٣٠م، كان هدفها خلق أدب فكري أدبي حديث، وهذه المدرسة تأثرت بمدرسة الشعر العباسي، من أمثال، ابن الرومي، والمتنبي، والشريف الرضي، ثم تأثر العقاد ومدرسة الديوان، -عموماً- بهذه المدرسة، وهذه دورة ثقافية بين الشرق والغرب، فكلما قوي أحدهما أخذ منه الآخر، وقد قامت على كتاب (الكنز الذهبي Golden Treasure) لبلجريف، وترجم المازني قدراً كبيراً من قصائد الشعراء الإنجليز أصحاب هذه المدرسة، ونشرها في الجزء الثاني من ديوانه[٧]. كان هدف مدرسة شوقي الإحياء، وفعلاً تم ذلك، لكنه لم يكن كافياً في إحداث نقلة حديثة، تواكب العصر، فظهرت مدرسة الديوان، وأبلو، وفكر التنويريين، على اختلاف في الرؤية النقدية، لكن هذه المدارس لم تأت من فراغ، بل جاءت من جهود أصحابها في قراءة الفكر الآخر واستخلاص ما فيه من التوافق والاختلاف مع المعطى الثقافي، لكن يبقى المصطلح النقدي في إشكاليته المعرفية، والمفهوم الذي ينطلق منه، فالعودة إلى الجذور الثقافية المزدهرة في وجه الجمود الفكري الثقافي خطوة لا بد من المرور بها، تبنى عليها خطوة أخرى تستطيع الوقوف في وجه الثقافة الوافدة وتحاورها، من مطلق فكري تجيد الحوار معها فيه بلغتها الفكرية، وليس بالتشنج في الحوار، أو مقابلتها بالعداء. وبجانب ذلك تقابل الثقافة

---

[٧] سلطان سعد القحطاني (مجلة علامات في النقد، ص ٩٨٠، عدد خاص عن ملتقى النص النقدي الثاني ٢٠٠٢م).

مصطلح التجديد، وهذا ستار يصعب اختراقه عند أصحاب الفكر المتحجر، وأن تقابل الثقافة الفلسفية بعلم، كما قابل المسلمون الأوائل الفلسفة اليونانية، ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق: "أن مبدأ الرأي قد اختلف عليه الأئمة الأربعة، فأقرته الحنفية، وتحفظ عليه المالكية، وقاومته الحنبلية، ورفضته الشافعية"[٨] فكيف لا تختلف الأمة على فكر جديد تسنده قوى عظمى! وما كان هذا الاختلاف إلا بسبب فهم المصطلح للمبدأ نفسه، ويعلل عبد الرازق ذلك بقبول القرآن لهذا المبدأ، في الشورى، والعقل والتفكر ... وهذا الفكر قد يوفق بين العلم والدين والفكر الحديث، وهذا ما ذهب إليه الشيخ رشيد رضا ومحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، فكل هؤلاء لم تكن طريقتهم حاسمة، فهم توفيقيون، بين الدين (باعتباره تراثاً ومنهجاً)، وبين معطيات الحضارة الغربية الحديثة. ويرى بعض الباحثين أن إسهام محمد عبده الفكري كان أكثر أصالة من سابقيه، يتفق مع فكره بعض ممن جاؤوا بعده، مثل: خالد محمد خالد، ومالك بن نبي. ونخرج من هذا الباب إلى أن الفكر العربي الحديث لم يستطع أن يوفق بين أصالة الشرق وحداثة الغرب من الناحية الفلسفية؛ لأنه لم يتمكن من التعايش الفكري بين الحضارتين، القديمة والجديدة، ولذا لم يحقق هذا التيار نجاحاً، لأنه في النهاية اتبع نفس تيار الفلسفة الغربية، ولم يكوِّن لنفسه منهجاً عربياً إسلامياً، كما فعل الفلاسفة المسلمون الأوائل، كما حاول البعض التوفيق بين الشرق والغرب، لكن بدون جدوى.

---

[٨] الشيخ مصطفى عبد الرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٢٠٥، ط٣، القاهرة، د.ت.

### ٢- التيار العلماني:

كان لعودة المثقفين العرب، من مصر وبلاد الشام، من الدراسة في الغرب، دور مهم في ظهور هذا التيار، متأثرين بما درسوا من مناهجه المتقدمة في أوروبا من ناحية، ولوجود التخلف الذي تعيشه البلاد العربية من ناحية أخرى، فقاموا بهذا المشروع محاولة منهم لإيقاظ هذه الأمة من رقادها الذي طال أمده. ويرز في هذا الميدان العلماني، مجموعة من المثقفين والمفكرين والعلماء، مستقين مشروعهم من النظرية الغربية مباشرة، ومطبقين لهذه النظرية على البلاد العربية، من هؤلاء: طه حسين، ومحمد حسين هيكل، ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقد وجد هؤلاء مجتمعاً يبحث عن مخرج يطور فيه أدواته العلمية، في وجه الغزو الغربي الحديث الذي لم يستطع التكيف معه، خاصة بعد وفاة زعيم التوفيقية بين الشرق والغرب، الشيخ محمد عبده، حيث انقسم أتباعه إلى قسمين: قسم أيد محاولاته وسار عليها، وبذل المحاولات لتطوير نظريته، والدفاع عن مشروعه، والعودة إلى الجذور التقليدية، في الفكر المعتزلي، كخطوة نحو التوفيق بين الفكرين (المنفتح والمتحجر) فالمنفتح قد تغرب كلياً، والمتحجر بقي يدور في فلك التقليد وترديد ما قاله الأولون. وكان الصراع يدور بين الطرفين بسبب وطأة الغزو الفكري السياسي الغربي، الذي نفّر المسلمين من المعطيات النظرية المجردة للحضارة الغازية، ومما زاد الطين بلة، -كما يقول المثل- اتجاه المدرسة العلمانية التي جاهرت بفكرها الغربي الخالص، فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفي حنبلي النزعة، وكان التوتر الذي يحيط بفكر محمد عبده خامداً، ينتظر الفرصة التي يثور فيها، فنجد العلمانية تكشف عن وجهها القناع لتعلن عن مبدئها، بزعامة لطفي السيد، وطه حسين وقاسم أمين،

في اتجاهها التغريبي المباشر، وهذا يعود بنا إلى فكر المعتزلة الذين انقسموا إلى تيارين مختلفين، تيار الأشاعرة، وتيار السرخسية، بقيادة السرخسي (ت٨٩٩م) وابن الراوندي (ت٩١٠م)، وتيار أبي الحسن الأشعري (ت٩٣٥م) وخروج هذه التيارات من داخل التيار الواحد مرده الشك في النظرية، بعكس الإيمان فهو ثابت لا يتزعزع، ولم تكن حجج الذين يقولون بالشك ليصلوا إلى اليقين بمقنعة، ولا الإيمان المطلق بغير الثوابت المنزلة بمقنع، فالقضية قضية توازن بين الطرفين، وهذا ما سبب التصادم بين أعضاء الاتجاه الواحد، بسبب عدم فهم المصطلح بين أعضاء هذا الاتجاه أو ذاك، فالشيخ رشيد رضا يتعرض لعملية اغتيال من عبد العزيز العلجي، واحد من الحنابلة السعوديين في الكويت، خلال زيارة الشيخ للكويت، والعلجي واحد من المتحجرين فكرياً، كما يراه خليفة الوقيان [٩]. وقد أثار حفيظة المثقفين والعلماء من أتباع التيار المحافظ في الوطن العربي ما قام به تيار العلمنة من تجاوزات على الدين والموروث، فهم يرون أن الموروث العربي -وإن لم يمس الدين- من المعتقد الثقافي. فظهور كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) ١٩٢٥م، مس من كرامة اللغة كموروث عربي إسلامي، والسبب ما قام به طه حسين من شك في الشعر الجاهلي على أنه مصنوع في العصر الإسلامي ليكون دليلاً على القرآن الكريم، وطه حسين اتخذ في البداية، المذهب الديكارتي (نظرية الكوجيتو) لعالم الرياضيات الفيلسوف الفرنسي، دي كارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) في الشك ليصل منه إلى اليقين مذهباً له في هذه الدراسة، وقد سبقه إليها المستشرق البريطاني (مارجوليوث J. Margoliouth) فطه حسين بدأ بمنهج الشك

---

[٩] خليفة الوقيان (من الجهود الثقافية المبكرة في الكويت، ورقة عمل مقدمة لمهرجان القرين الثامن، ٢٠٠١).

الديكارتي في بحثه -هذا- والشك الديكارتي في حقيقته وتحليله النهائي شك منهجي وليس شكاً إعتقادياً فلسفياً، لأن ديكارت ذاته تجاوزه بعد تطبيقه منهجياً وعاد إلى ثنائية الروح والجسد، وأكد أولوية الإيمان منضوياً بذلك تحت الاتجاه المثالي الأوروبي الجديد الذي غدا عَلَماً من أعلامه.[10] وقد تأثر طه حسين بعدد من المستشرقين الفرنسيين، منهم على سبيل المثال، رينان وكونت، فكرياً، وأناتول فرانس، ويعتبر مثاله الأعلى، كما تعرف شخصياً على أندريه جيد، وترجم كتابيه، تيزه، وأوديب[11] ونجد أقصى ما وصلت إليه مادية طه حسين تأثره بالفكر الاجتماعي للفيلسوف، دور كهايم (١٨٥٨-١٩١٧م) أستاذه في مرحلة الدكتوراه، ويرى الكثير من الدارسين عدم مادية دور كهايم بالمعنى الدقيق، بيد أنه أخضع قيم الدين والأخلاق في دراسته للمجتمع، للتطور التاريخي الواقعي، ورد مصدر تلك القيم إلى الوجدان الاجتماعي، وذهب إلى أن الجماعة تكوّن معتقداتها. يقول طه حسين في مقالة حول الفرق بين التفسير الاجتماعي العلمي والتفسير الديني للتاريخ : "إن دور كهايم ينتهي من بحثه الطويل الدقيق إلى نتائج مختلفة منها : إن الجماعة تعبد نفسها، أو بعبارة أدق تؤله نفسها" وهذه العبارات (تعبد وتؤله ..) تثير مشاعر الآخرين، سواء قصدها أو لم يقصدها، فاختيار المصطلح يمثل دوراً مهماً في فكر صاحبه، وهذه معضلة من معضلات كثيرة في المصطلح النقدي، في الثقافة العربية. انطلق طه حسين من قناعته بأن الإسكندر المقدوني أعظم رجل في التاريخ، صنع الإمبراطورية،

---

[10] محمد جابر الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص ١٨٩، بيروت ١٩٩٦م.

[11] البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) ص ٣٩١-٣٩٢، ترجمة كريم عزقول، بيروت، ١٩٦٨م.

ووحد الأمم، من الشرق والغرب، وهذا قول لا غبار عليه، لكن المشكلة في فهم مصطلح الإمبراطورية التي صنعها الإسكندر، هل صنعها لأنه قائد ملهم، أو أن المناخ الأوروبي المتوسطي جعل منه قائداً يتمتع بهذه الصفات؟ إن إعجاب طه حسين بالإسكندر، في كتابه (قادة الفكر) مصدره الثقافة اليونانية، وهو نفس الفعل في كتابه الآخر (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر سنة ١٩٣٨م، ذلك الكتاب الذي ربط فيه تخلف مصر بتخلف العرب، وأن مصر أساسها متوسطية أوروبية، لو أخذت بأسباب الحضارة الأوروبية لتقدمت [١٢] كان هذا التفاؤل في مستقبل الثقافة في مصر بسبب اتفاقية ١٩٣٦م، وكانت أحلام بعض المثقفين العرب في هذه الاتفاقيات متجاوزة لحدود العقل، فكان حلم طه حسين وبعض المثقفين بأن تكون مصر وبلاد الشام جزءاً من النهضة الأوروبية، وسيستيقظون من نومهم على الحرية والديمقراطية والصناعة، وسيسيطرون على أجزاء من العالم، بمجرد الانضمام إلى هذه المعاهدات، لكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، ففي هذا العام -بالذات- حدث أول انقلاب عسكري في العراق، وهو الانقلاب الأول في العالم العربي، وفيها قامت ثورة فلسطين، واستمرت ثلاث سنوات متتالية من الهزيمة، ويعتبر بعض الدارسين إخفاقها بداية فعلية للنكبة، وفيها إخفاق للكتلة الوطنية في سوريا في التوصل إلى معاهدة مشرفة، ومن ثم تفككت الكتلة، بسبب هذا الإخفاق.[١٣] ولم يكن فكر طه حسين بالمؤمن بالثقافة الغربية، على أنها المنقذ الوحيد للأمة العربية من تخلفها، لكنه كان مؤمناً بالعلم واستعمال العقل، واستناد هذا العقل على النصوص القرآنية الكريمة،

---

[١٢] عبد الله إبراهيم (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة) ص٩١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

[١٣] الأنصاري (مصدر سابق، ص ٧٤.

فالله -تعالى- يأمر باستعمال العقل، ويخاطب العقلاء، أولي الأبصار والأفئدة، فيكتب في فترة قبل ظهور كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) كتابه الروحاني الإنشائي، وكأنه فسحة أسطورية رومانسية (على هامش السيرة) ١٩٣٣م، ويعتبر هذا الكتاب نقلة من الشك الديكارتي، والتأثر المارجوليوثي، والنقد التاريخي الصارم في غربلة نصوص التراث، إلى نفحة إيمانية، تهدف إلى إبراز ما في التراث من جمال وخيال وإمتاع وبساطة، وأن هذا التراث هو المرجع العربي الإسلامي، ومنه يمكننا أن ننطلق في آفاق المستقبل، ففي المقدمة يقول: "إن العقل ليس كل شيء، وإن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل. وعن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم.. ما يحبب إليهم هذه الأخبار" [١٤] وقد بدأت بوادر التراجع في فكر طه حسين منذ ظهور هذا الكتاب الجميل في أسلوبه، القائم على الإنشاء، المنمق بالروحانية، وليس من الجهد العلمي. وقد فجر طه حسين بمقالاته وكتابه (في الشعر الجاهلي) قلعة التخلف، وجاءت الردود عليه في منتهى الإنشائية والانفعال [١٥] لكنها أنتجت ثمرة جيدة في مجال الثقافة، وحركت مياه الثقافة والتفكير الراكدة. وعلى الصعيد الفكري الأدبي يظهر طه حسين في موقف اليائس من الحضارة الغربية، فيما يخص الشرق، ويبدي خيبة أمله في روايته (المعذبون في الأرض) ١٩٤٩م، وكأنه يقول إن الشقاء قد كتب على هذه الأمة، ويكتشف معه الكثير من مثقفي مصر والبلاد العربية زيف الوعود الغربية،

---

[١٤] طه حسين (مقدمة على هامش السيرة) ج١، القاهرة، ١٩٤٩م.

[١٥] سلطان القحطاني، (مجلة علامات، ص ٩٧٤، مصدر سابق).

وتطبيق فنون الحضارة، التي تعيشها بلدانهم على العالم العربي، وأن النظرية الغربية تختلف اختلافاً كلياً في التطبيق عنها في العالم الآخر. أما المفكر الآخر، الذي جاهر بعلمانيته وأراد أن يطبق النظرية الغربية بحذافيرها على الثقافة العربية، فقد كان محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م) صاحب مجلة السياسة (١٩٢٦-١٩٤٩م) والتي كان يصدرها بغلاف فرعوني، وبتاريخ إغريقي، مع وجود التاريخ الهجري في الصفحات الداخلية، واحتلت مكان مجلة العصور لصاحبها إسماعيل مظهر، التي توقفت عن الصدور سنة ١٩٣٠م، وهي أكبر منبر للفكر المتشكك*، ولم يكن هيكل في علمانيته ودعوته للمصرية بأكثر من داع لنشر الثقافة الشرقية، مبتدئاً بها من مصر، بالأدب الوطني الفرعوني، ودعوته للعلم والعلمنة والمناداة بنهضة على غرار عصر التنوير الأوروبي، وإذا به يشعر بإفلاس هذه التجربة المريرة، فقد كان مثاله الفيلسوف، جان جاك روسو، فقد كتب (حياة روسو )١٩٢١م، و (تراجم مصرية وغربية) ١٩٢٩م، ووصف البلدان في كتابه (ولدي)، إضافة إلى التوجه المباشر للقومية المصرية (الفرعونية)، والدعوة للعلم والعلمنة، والمناداة بنهضة على غرار عصر التنوير الأوروبي...، وعندما لم يجد صدى لأفكاره، وقف حائراً على مفترق الطرق، فلم يجد أمامه إلا التحول إلى الروحانية العربية الإسلامية، للبدء من عصر النبي ﷺ فكتب (حياة محمد) ١٩٣٥م، يقول: "وجعلت مواقفه مصدر إلهامي، لما

---

* هناك بعض المصادر تؤكد أن الذي خلف (العصور ) مجلة أصدرها إبراهيم حداد في بيروت بعنوان (الدهور) استمرت سنتين (١٩٣١—١٩٣٣م) وكانت هذه العبارة على غلافها: "حلت هذه المجلة محل العصور... فاقرأها تحرر فكرك" محررها في القطر المصري إسماعيل مظهر.

تنطوي عليه من تعاليم أوحاها الله كلها السمو والقوة والجلال والعظمة..."[16]

كانت رحلة هيكل إلى الديار الحجازية في سنة ١٩٣٥م، نقطة تحول شديدة في حياته، ومن خلالها اكتشف الجزيرة العربية وتأثر بالأدب العربي فيها وكتب مقدمة كتاب (وحي الصحراء) لعبد الله بالخير وعبد المقصود خوجة، بعد التجربة التي مر بها في مجال العلمانية، ظناً منه أنها ستكون المنقذ الأول للأمة من جهلها وتخلفها، ولكن خيبة الأمل برزت أمامه، كما برزت أمام الكثير من المفكرين التنويريين الحائرين، وقد تركت هذه الرحلة في حياته أثراً تمخض عن كتابين، من أجمل ما كتب عن رموز الأمة العربية الإسلامية (أبو بكر الصديق، ١٩٤٢م، وعمر الفاروق، ١٩٤٥م) وتميز هيكل بالصراحة والشفافية مع نفسه ومع غيره، واعترف بتجربته، في كل مراحلها، إذ يقول بكل صراحة ووضوح ومكاشفة: "... حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب لمعنوية وحياته الروحية، لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً. لكني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير موضعه... وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذراً لنهضة جديدة. وروأت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر" [17] . لم تكن رجعة هيكل بالرجعية المتحجرة الرافضة للعلم والتقدم، أو ما يعبر به البعض (الرجعية) نقلاً من الترجمة الإنجليزية (Backwardness) لكنها رجعة العالم الذي وصل إلى حقائق توفيقية بين روحانية المسلم المنطلق من

---

[16] محمد حسين هيكل (في منزل الوحي) ص ٢٥—٢٦، ط٢، القاهرة ١٩٦٤م.

[17] محمد حسين هيكل (في منزل الوحي) ص ٢٢—٢٦، مصدر سابق.

تراثه العربي الإسلامي، والمتفاعل مع حضارة الغرب الحديثة، ما لم يتعارض وتعاليم الدين والأخلاق، إن عودته عودة الوسط التوفيقي، وقد نادى بها الشيخ محمد عبده (رحمه الله) من قبل. ولم يسلَم هيكل من نقد لمصطلحه الجديد، من بعض الرافضين، من العلمانيين، والسلفيين - على وجه العموم- فقد كتب الزيات في الرسالة، في نفس السنة، مشيداً بهذا التحول ومادحاً كتابه (في منزل الوحي) وأن الاتجاه قد تحول من الإعجاب بعلماء الغرب، إلى حياة الرسول محمد ﷺ ثم أن شاباً أنتقد هيكل على هذا التحول واتهمه بالرجعية، حيث خاطب الزيات هيكل، في إشارة عابرة، يقول: "وهذا شاب أديب ينتقدك أنت ويرميك بالرجعية لأنك كتبت عن (محمد) بعد أن كتبت عن (روسو) و (شيلي)"[١٨] وتبدو هذه الظاهرة في الإحياء العلمي الروحي الإيماني، عند الكثير من مفكري العالم العربي، عودة من جديد إلى الجذور الحقيقية للثقافة العربية الإسلامية، من كتّاب كانت لهم مواقف علمية وعلمانية على حد سواء، ومن كتّاب آخرين لهم مواقفهم الثابتة، لكن موجة التحول الفكري في المصطلح راقت لهم بوعي من الجميع، فنجد الكاتب السعودي، محمد علي مغربي يصدر في نفس الفترة روايته (البعث) يعالج فيها الجمع بين العلم والإيمان، ويربط الأحداث بمكة المكرمة، وإسلام الفتاة الهندية على يدي شاب حجازي، كان يستشفي في بلاد الهند [١٩] وتقف إشكالية المصطلح النقدي على مفترق الطرق عند هذا الجيل، ما بين التاريخ العربي كمصدر إلهام، وبين الحضارة الغربية، كعامل نمو وتقدم، وبين طرف ثالث يحاول التوفيق بين الطرفين الرافضين، وتطرأ على هذا

---

[١٨] أحمد حسن الزيات (مجلة الرسالة)، مج٤، ص١٦١.

[١٩] محمد صالح الشنطي (فن الرواية في الأدب السعودي المعاصر، ص٤٧) نادي جازان الأدبي ١٩٩٠م.

الجيل حالات استثنائية، لم تخطر ببال أحد من الباحثين المتشربين بالثقافة الغربية مثل توفيق الحكيم في نظريته (التعادلية مذهبي في الأدب) التي حاول فيها التوفيق بين المصطلحين (الغربي والشرقي) مع نقده الشديد لتشريع (بونابرت) في الصعيد المصري، فقد تهكم وسخر من هذا التشريع في كتابه (يوميات نائب في الأرياف) الصادر سنة ١٩٣٧م، وقبله مسرحيته (محمد رسول البشر) ١٩٣٦م، وهي بادرة غير مسبوقة في أدب الحكيم المعروف بالفلسفة الذهنية. وفي هذا الاتجاه المبكر بين الحربين تظهر المفارقات بين التيارات الفكرية، في اتجاه عروبي إسلامي، متمثلاً في المواقف المحيرة بين التقدم العلمي والتمسك التاريخي بالقيم العربية الإسلامية، التي حركتها المواقف المضادة لهذا الاتجاه أو ذاك، وفي استبطان عقلي مضاد للاتجاه التغريبي الخالص، في مؤلف الدكتور طه حسين الذي تحدثنا عنه (مستقبل الثقافة في مصر) والدعوة لاعتناق الحضارة الأوروبية اعتناقاً كاملاً، وقد أدرك المفكرون فشل هذا الاتجاه، كما أدركوا فشل الجمود العقلي غير المتفاعل مع الثقافات العالمية، فقد عبر كمال عبد الجواد، بطل رواية نجيب محفوظ (قصر الشوق) الحائر بين الشرق والغرب، الذي يطمح إلى تأليف مجلد ضخم مليء بالشروح في حجم القرآن الكريم، لكنه يكتشف أن القرآن الكريم قد حوى كل شيء، من كبيرة وصغيرة، وفي النهاية هتف بصوت عال: أنا الحائر إلى الأبد.[٢٠]
ثم إن المفكر الفقيه، عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥-١٩٧٢م) بدأ مشروعه الفقهي القانوني، للتوفيق بين القانون المدني والشرع الإسلامي، وقد عدَّل في

---

[٢٠] عبد الحميد إبراهيم (القصة المصرية وصورة المجتمع الحديث)، ١٩٣—١٩٧، القاهرة.

القانون الغربي الخالص ليتلاءم مع العرف والشرع [٢١] وقد سببت الحيرة الشديدة عند بعض المفكرين والأدباء والنُقّاد موجة تنازع بين الشرق المسلم الروحاني، وبين الغرب المادي، وأيهما أصلح، روحانية جامدة، أو مادية متحررة من الدين والعرف؟؟ وكيف يوفق الإنسان بين هذين النقيضين؟. تنبه إلى ذلك بعض من الكتّاب والعلماء، واجتهد كل منهم بما يستطيع فعله، وصور البعض منهم العالم في صورة رجل لم يرزق أبناء إلا في آخر حياته، فيكتب الكاتب والباحث، عبد القدوس الأنصاري (١٩٠٦-١٩٨٣) روايته (التوأمان) ويصدرها سنة ١٩٣٠م، ليضع فيها آراءه حول تقسيم العالم إلى شرق وغرب، وحيرة الشباب بين هذين المعسكرين، فأحد التوأمين يتجه إلى الغرب فيفشل في دراسته وفي النهاية يوجد مقتولاً في إحدى الحانات الغربية، والآخر يدرس العلوم العربية، وبالتالي تستفيد منه الأمة العربية الإسلامية، وقد اختار الأنصاري لهذين التوأمين، اسم فريد المتغرب، ورشيد العربي الإسلامي. [٢٢] ومن هذه النصوص نجد الشك في كتابات الكتّاب العرب، من الحضارة الجديدة، وفي الوقت نفسه الميل الشديد إلى إحياء العلوم العربية والاستفادة من كل جديد يذكر، ففكرة البعث قد بدأت تنتشر في الأوساط الفكرية العربية وتبلورت حولها أعمال أدبية وروائية مهمة، مثل رواية توفيق الحكيم (عودة الروح ) [٢٣]

---

[٢١] مجيد خدوري (الاتجاهات السياسية في العالم العربي) ص ٢٤٦–٢٤٩، بيروت، ١٩٧٢م.

[٢٢] سلطان القحطاني (الرواية في المملكة العربية السعودية، نشأتها وتطورها) ص٧١، الرياض، ١٩٩٨م.

[٢٣] توفيق الحكيم (عودة الروح) القاهرة، ١٩٣٣م، وقد أشاد بهذا العمل عدد كبير من النقاد الفرنسيين حين صدوره، انظر، ص ٤ وما بعدها، ومن الأعمال التي مثلت هذه الفترة من التحول: مسرحية (أهل الكهف) ١٩٣٣، وتعتبر نقطة تحول في فكر الحكيم.

فالأنصاري من المجددين في الأدب العربي، الماقتين للأساليب المملوكية الركيكة، وكان ينظر إلى مستقبل العالم العربي الجديد بعد الخروج من قبضة الخلافة التركية البائدة، وقدوم أوروبا بثقلها إلى المنطقة العربية، فما سيكون حال هذه الأمة بين الشرق والغرب؟ (٢٤) وإذا كان طه حسين قد حاول ربط مصر بالحضارة الغربية المتوسطية، في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) فإن مشروعه لم يجد قبولاً في الأوساط الثقافية المحافظة، فضلاً عن التيار السلفي، وإن نظرية الشك الديكارتي قد صارت بالية عقيمة بلا ثمار، حتى عند العلمانيين، أصحاب الاتجاه الغربي الخالص في علمانيتهم، فنظرية طه حسين تقوم على الشك في الموروث العربي، ولم يبد رفضه للدين صراحة، بينما نجد منصور فهمي (ت ١٩٥٨م)، يعارض مواقف طه حسين، في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) ويقول بما يشبه المناجاة الدينية "سبحانك اللهم، أي السبيلين لنا فيه هدى وتوفيق؟ على أنني بعد هذا الجذب الذي يراد به تقريبي إلى ما يقولون أعود فأستمع من أعماق القلب صوتاً مدوياً يشق سبيله إلى عقلي الحائر"وهذا الباحث بدأ بتقليد البحث العلمي المتحرر من العقيدة الدينية، تطبيقاً للنظرية العلمانية الغربية الخالصة (فصل الدين عن الدولة) وكتب رسالته في مرحلة الدكتوراه بعنوان (حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها) تحت إشراف أستاذه اليهودي، ليفي برول Levy-Bruhl (١٨٧٠-١٩٣٩م) في فرنسا سنة ١٩٣١م، وقد أساء للرسول، ولم يلتزم بحقيقة الوحي في تفسير سلوك النبي وعلاقاته وتشريعاته(٢٥) وعندما اطلعت الجامعة المصرية على هذه الرسالة أبعدت فهمي عن الجامعة. واليوم يتراجع ويحاسب

---

(٢٤) سلطان القحطاني (الرواية في المملكة العربية السعودية، نشأتها وتطورها) ص ١٠٨، مصدر سابق.

(٢٥) لمزيد من المعلومات عن هذا الباحث، انظر أنور الجندي (المعارك الأدبية) ص ٣٠٣، القاهرة ١٩٥٩م.

نفسه، وإن كنا نميل إلى تأييد هذا التيار ضد الكنيسة المتحجرة، التي تقف حجر عثرة في سبيل التطور والعلم والتفكير، إلا أننا في الوقت نفسه نلومهم على المقارنة بين الفكر الكنسي والفكر العربي الإسلامي المتحرر من القيود المتعارضة مع العلم. وقد كانت تجربة العلماء الغربيين في الحروب الصليبية تجربة فاشلة بكل المقاييس، فلم يجدوا منها إلا الهزائم في كل معركة يدخلونها منذ ظهور الإسلام، وأصبح مصطلح الصليبية لا يعني في الثقافة الغربية شيئاً، ماعدا بعض الجمل التي يستعملها بعض السياسيين لاستدرار العواطف والاستهلاك اليومي، بينما اتجه البحث عن المصالح الكبيرة في العالم الصناعي، فهل كان احتلال الهند بسبب نشر المسيحية؟ بالطبع، لا، بل بسبب السيطرة على العالم التجاري وجلب الخامات الأولية للمصانع، إضافة إلى نشر ثقافة الغرب الجديدة لتمكنهم من السيطرة بلغتهم وثقافتهم، مما جعل البعض يبهر بهذه الثقافة الجديدة والعلم المتقدم، ويحاول تطبيق النظرية الغربية العلمانية، ظناً منه أن الدين معوق للتنمية، كما هو الدين المسيحي، الذي فشل في التبشير في كل مكان، بالرغم مما يقدمه في كل مكان يأتي إليه، وحاول الكثير من المستشرقين والعلماء بث هذه الروح بين المسلمين، عندما علموا -من خلال إرساليات التبشير- أن المسلم لن يخرج من دينه ليكون مسيحياً، لكن الغاية إخراج المسلم من الإسلام، ليكون ملحداً أو مضطرباً في دينه ... وقد حاولوا إثبات ذلك في جانبين، نوجزهما في النقاط التالية:

الأول: القضاء على اللغة العربية الفصحى، من طريقين: الأول، نشر ثقافة عامية في كل بلد ينطق بلهجته، لسبب واحد، وهو عزل العالم العربي الإسلامي عن بعضه، وتفتيت الثقافة العربية وإحلال الثقافة الغربية واللهجات

مكانها بطريقة هزيلة ليست هي الثقافة التي تطبق في الغرب تماماً [٢٦] وقد تمثل ذلك في المحاضرات والندوات والمقالات التي كتبها أصحاب هذا المشروع في بلاد المسلمين من غير العرب، مثل تركيا وشبه القارة الهندية، ولم ينجح في البلاد العربية، بالرغم مما يقال عن الجزائر، [٢٧] وقد أشاد بآراء بعض المستشرقين بعض أبناء الوطن الواحد، بل عمل أكثر مما عملوا، ففي مصر، كان من المتحمسين مجموعة من المسيحيين الأقباط، مثل سلامة موسى، ومن المسلمين، عبد العزيز فهمي، ومن الصحافيين، أحمد اطفي السيد، صاحب جريدة (الجريدة) التي تأسست سنة ١٩٣٠م الذي كرسها لتمصير اللغة، والتخلي عن الماضي العربي إلى الماضي الفرعوني البعيد، وهذا يعني الانفصال التام عن العروبة والإسلام، وكان من أشد المؤثرين بهذه الدعوة، المستشرق الألماني (ولهالم سبيتا، عام ١٨٨٠م) في كتابه (قواعد العربية في مصر) وفيه يرى أن الكتابة يجب أن تكون بالحروف اللاتينية للغة المصرية، متوقعاً موت العربية، كما ماتت اللاتينية، وقد وجدت هذه الفكرة رواجاً لها في بعض الصحف المصرية والشامية، مثل: المقتطف، حيث نشرت في العام التالي لدعوته مقالاً لم يفصح كاتبه عن نفسه، يؤيد فيه دعوة سبيتا عندما لم تجد دعوته صدى لها في الأوساط الثقافية، وفحوى المقال أنه بالامكان كتابة العلوم بلغة الحديث الدارجة، وبذلك استطاعت المقتطف أن تشعل فتيل القضية [٢٨] وفي هذا المجال أصدر (كارل

---

[٢٦] حبيب المخ (دور اللغة في تماسك الأمة) ص ٢٣ — ٢٤، دراسات في اللغة والحضارة، تونس ١٩٧٥م.

[٢٧] السيد عبد الكريم بن جلون، وواضح الندوي (أعمال المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة)، ١٩٧٧م.

[٢٨] محمد محمود شاكر (أباطيل وأسمار)، ص ١٥٧ — ١٦١، ط٢، القاهرة ١٩٧٢م، ومحمد أحمد العزب، (دراسات في الأدب)، ص ٩٠، القاهرة ١٩٧٥م.

فولرس) وهو ألماني -أيضاً- كتابه (اللهجة العامية في مصر) الذي وصف فيه العربية بالجمود والصعوبة وشبهها باللاتينية، وفي سنة ١٨٩٣م، ألقى ولكوكس، محاضرة بعنوان (لِمَ لم توجد قوة الاختراع عند المصريين إلى الآن؟) وأوعز هذا الأمر إلى الفصحى لغة كتابة، فدعا إلى التأليف بالعامية، لأن الفصحى -على حد قوله- لغة ترف ذهني ولا تصلح أن تكون لغة علم وإبداع، كما أنها لغة عزلت الجماهير الكبيرة عن محاولات الفعل والخلق، كما يذكر الباحثون في الدراسات النقدية للفكر في هذا الزمن، ثم عاد ولكوكس سنة ١٩٢٦م، ليلقي محاضرة في جامعة فاروق الأول (القاهرة) بعنوان (سورية ومصر وشمال إفريقيا ومالطة تتكلم اللغة البونية لا العربية) يهدف من خلالها إلى أن هذه الأقطار ليست عربية، وبالتالي تترسخ الإقليمية الضيقة في المجتمع. وتبنى سلامة موسى فكرته ونشرها ودافع عنها[٢٩] وفي نفس العام تحدت مجموعة من المهندسين هذه الدعوة وأحبطتها بإصدار مجلة علمية باللغة العربية الفصحى، وضعوا لها عنوان (المهندس) تضمنت عدداً من الأبحاث الرياضية والعلمية[٣٠] ولا نبالغ في إحباط هذه المحاولات، فقد نجحت من طريق آخر، فقد سببوا الكراهية للغة العربية عند الكثير من الطلاّب، ومن ناحية أخرى ساعدهم على ذلك ضعف المناهج العربية، وسوء طرق التعليم، مما سبب النفور من تعلم اللغة العربية وآدابها، حيث ثبت نجاح تعلمها عند غير العرب الذين جاؤوا إليها بدافع الرغبة والطمع في فهم الإسلام من خلالها. ويرى بعض الباحثين أن المستعمر ما

---

[٢٩] عمر الدسوقي، (الأدب الحديث)، ج٢، ص٤٢—٤٣، القاهرة، ١٩٥٩م.

[٣٠] محمد الكتاني (الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث) ص ٦٧، الدار البيضاء، ١٩٨٢م.

جاء بهذا العامل إلا ليفصل بين العربي وتراثه [٣١] وليست هذه الدعوة بالجديدة في مصطلح الدعوة إلى العامية أو التخلي عن اللغة في كتابتها بالفصحى وكتابتها بالعامية الدارجة أو باللاتينية، فقد كان دفاع الشيخ محمد عبده -رحمه الله- شديداً على أصحاب هذا الاتجاه، وكذلك جرجي زيدان، والشيخ إبراهيم اليازجي، الذي حمّل الأمة العربية المسئولية عن تخلف اللغة وليس اللغة هي المتخلفة، ويرى أن قوة اللغة تأتي من أهلها، والعكس صحيح[٣٢] ومن العجب أن كاتباً مثل أمين شميِّل يناصر العامية ويكتب بالفصحى! ولا ننسى موقف مجلة البيان، ورئيس تحريرها، عبد الرحمن البرقوقي (١٨٧٥-١٩٤٤م) المعروف بإخلاصه للغته، دراسة وتحقيقاً وشرحاً، فموقفه معروف من جريدة (الجريدة) ورئيس تحريرها، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٤م)، الذي صار أول مصري يتولى إدارة دار الكتب المصرية، وهو من حفظة القرآن الكريم منذ أن كان عمره عشر سنين، درس اللغة العربية وقرأ الفقه، وأقبل على قراءة الكتب المترجمة، والتحق بمدرسة الحقوق، ثم الحزب الوطني، واعتزل السياسة بعد ثورة عرابي عام ١٩١٩م، ثم تولى عدة مناصب في الدولة، منها ما ذكر عن توليه إدارة دار الكتب المصرية، ثم تولى إدارة الجامعة، ثم وزارة المعارف، وأخيراً منصب رئيس المجمع العلمي، حتى وفاته[٣٣] ونختم هذا الفصل بالقول: إن هذه الدعوات قد فشلت في تحقيق الهدف من القضاء على اللغة العربية التي حفظها الله -تعالى- بحفظ كتابه الكريم في قوله: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ

---

[٣١] محمد زكي العشماوي (الرؤية المعاصرة في الأدب والنقد)، ص ١٢٢-١٢٣، دار النهضة العربية، بيروت.

[٣٢] (مختارات المنفلوطي) ص٥٥، ١٩١٢م.

[٣٣] فايزة الحربي (مجلة البيان)، ص ١٤١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ٢٠٠٤م.

وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾[٣٤].

أما الجانب الثاني، فهو الجانب الثقافي، فلا مجال في اللغة ولا في الدين لكن هناك مجال في الجانب الثقافي، فالإمكانية متوفرة في الجوانب الثقافية، حيث يجد المثقف فيها متسعاً من الحرية في التعبير، والوعود بالحرية والديمقراطية، وغيرها من المصطلحات الكثيرة، فالكثير من الدارسين والمتلقين في العالم العربي لم يفرقوا بين مصطلح وآخر، والسبب فيما يلاقيه الإنسان العربي من تضليل في لغة الصحافة العربية، التي تنقل في الكثير من أخبارها المصطلح الغربي لتعبر به عما تقصده في الواقع العربي، ودونما مراعاة للفروق الثقافية بين الشرق والغرب، وفسَّر كل فريق النص حسب ما يريدون، وليس كما هو. ونستطيع أن نلخص هذه الإشكالية في النقاط التالية:

- الاستعمال الشائع في لغة الصحافة: درج بعض الصحافيين على قياس بعض الأسماء على غير نحتها من الفعل الأصلي، وقاسوها على أسماء أخرى، ليس لها علاقة بها، فقاسوا (مدراء على سفراء) مع اختلاف في القياس. وبالتالي جاء الاصطلاح متشابهاً في الظاهر مختلفاً في الدلالة.
- المصطلح وإشكالية الترجمة (العالم العربي ليس مقابلاً للأمة العربية) (لناطقون بالعربية) الأمتين (العربية والإسلامية) التفريعات، من خلال المذاهب الإسلامية (مسلم سني، ومسلم شيعي).

---

[٣٤] سورة المائدة، آية ٣.

- المصطلح الفكري لم يخضع للتمحيص: فهناك من سلّم به – جملةً وتفصيلاً – وهناك من رفضه بالكامل.

- سنة التدافع: قال تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾. لقد شرع الله -تعالى- سنة التدافع في خلقه، لاستمرارية الحياة في تجدد وتفاعل بين البشر، فالإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده، لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذلك لهذا، ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذلك لهذا، ولا تتم مصلحة الإنسان الواحد إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد، ولهذا قيل الإنسان مدني بطبعه...[٣٥] ومن هذا المنطلق نحن بحاجة إلى الآخر، وهو بحاجة إلينا، ويجب أن يتم الخطاب الفكري بيننا وبينه بناء على المصلحة الدائمة والمصلحة المؤقتة، وأن نحسن الظن به ليحسن الظن بنا، ما لم يبدر منه إساءة، وإذا بدر فنعامله بمثل ما يعاملنا، بناء على قول الله -تعالى- ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ﴾[٣٦].

- التداول: وهو تيار يؤمن بحق الآخر في سنة التداول بين البشر، وتبادل المصالح والتعايش بحرية الرأي. قال تعالى ﴿... وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[٣٧] يوجز المفسرون والشراح معنى هذه الآية بالآتي:

---

[٣٥] سورة البقرة، آية ٢٥١، وانظر، يوسف كمال (النظام الاجتماعي والاقتصادي للأمة في سورة البقرة) ص١٧٨، القاهرة، ١٩٩٨م. والرازي في (مفاتيح الغيب) ج٦، المصدر نفسه.

[٣٦] سورة النحل، آية ١٢٦.

[٣٧] سورة آل عمران، آية ١٤٠، وانظر، يوسف كمال (الأساس الأخلاقي للأمة في سورة آل عمران) ص١٣٠، القاهرة، ١٩٩٨م.

أنه -تعالى- لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات، وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل، ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب. فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الإيمان، وأخرى على أهل الكفر، لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها فيعظم ثوابه عند الله. ويرى البعض أن التداول يعني لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة، وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة، ومعنى الآية: أن الله -تعالى- جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين، فإن حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين، كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين، وإن كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم، فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين، لأن تمحيص هؤلاء بإهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك بإهلاك أنفسهم.[38]

- الاختلاف: الناس يختلفون، في الثقافة وطرق العيش والدين. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ وهذا الاختلاف يمثل منتهى الحكمة من خلق الناس، فلولا هذا الاختلاف لم يعد هناك تفكير ومناقشة ونتائج، سواء اتفقنا أو اختلفنا.[39]

- التمييز: وهو التفريق بين طبقات المجتمع، في المعيشة والرتب ومقام حال كل منهم. قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ يوضح -تعالى- الحكمة من وراء ذلك، ففي صراع الحق

---

(38) يوسف كمال، ١٠٢، المصدر السابق.

(39) سورة يونس، آية ١٩.

والباطل تتميز النفوس، فيظهر الخبيث من الطيب. وليس من سنن الله أن يطلع العباد على الغيب فيبين لهم الحكمة من ابتلائه قبل وقوعه، والمعنى: ما كان الله ليدع المؤمنين مختلطين بالمنافقين..، ولكن ميز بعضهم من بعض، بما ظهر من هؤلاء وهؤلاء في أحد الأفعال والأقوال..."[٤٠]

ولمعرفة الآخر- من خلال العناصر المذكورة - يجب علينا معرفة العناصر التالية:

- الهوية: وهذا يتطلب منا الجواب على السؤال التالي: من نحن، وما موقعنا من خريطة العالم؟؟؟
- المنهجية: هل لنا منهج علمي معين؟
- وضع نظرية فكرية صناعية وعلمية، نستطيع من خلالها التعامل مع الآخر.
- حماية المشروع الفكري الإصلاحي، وعدم التراجع عن مواصلته، وتطوير ما هو قائم.
- التربية على قبول الحوار وإلغاء الصوت الأحادي.
- الوقوف بالطرق العلمية في وجه مخطط اغتيال الوطن الأب، وتربية طفل جديد، فيما يسمى بالعولمة، ومن أخطارها القضاء على ثلاثة مقومات إذا فقدت ضاعت الهوية (اللغة، والدين، والتراث) وهذا ما حاول البعض - حتى من الكتّاب المسلمين والمحسوبين على الثقافة الإسلامية - الترويج لها بالقضاء على التراث العربي الإسلامي، وإيجاد ما يسمى بالأدب الإسلامي مكانه[٤١]. وهذا المخطط دخل باسم الاقتصاد العالمي والأممية، فكلما ضعف الاقتصاد الوطني

---

[٤٠] سورة آل عمران، آية ١٧٩، ويوسف كمال، ١٣٠، المصدر السابق.

[٤١] محمد قطب (منهج الفن الإسلامي) ص١٨٢، القاهرة د.ت، وسيد قطب (خصائص التصور الإسلامي) ص١٩، القاهرة، ١٩٦٥م، وعماد الدين خليل (محاولات جديدة في النقد الإسلامي) ص١٤، بيروت ١٩٧١م.

وضعفت اللغة التي تحمل فكر أهلها، قويت شوكة هذا المخطط، قال علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه-: (لو كان الفقر رجلاً لقتلته) ومن هذا ظهرت إفرازات متطرفة، وأخرى معتدلة، مثل التيارات الإسلامية غير المتعصبة، وهي مجموعة من الذين ظهروا على الإسلام الحقيقي النقي، ولم يكن لهم تجربة مغايرة أو موجهة. وبمقابل ذلك ظهرت تيارات لا ينفى عنها الإسلام ولا توصف بالإسلامية (تيار التكفير) مثلاً، وهو تيار لا يصون لسانه، وأصحابه على درجة ضعيفة من العلم، أتيحت لهم الفرص من قبل بعض العلماء لممارسة النقد المنبري، الذي لم يبن على أسس النقد المنهجي، وكونوا لهم قاعدة من الشباب المتحمس، وأغلبهم من الفقراء، وممن يعانون حالات نفسية واجتماعية صعبة، وشاركهم المجتمع بتهيئة الأجواء والظروف المناسبة للحديث في المنتديات الاجتماعية باسم الدين، إضافة إلى الشريط المسجل وتوزيعه بالمجان أو بأسعار رخيصة، إضافة إلى الأسلوب البدائي الذي يناسب العقلية الشعبية البسيطة. كما يوجد فريق آخر من نفس التيار، لكنه يتعامل مع الأدب العالمي والعربي الحديث على أنه كفر وخروج عن العقيدة الإسلامية، وأنه هدم للتراث العربي الإسلامي، واختيار النصوص الهابطة على أنها تمثل ذلك الأدب، مما جعل المصطلح الأدبي يعوم بعيداً عن الواقع، وسنعرض لبعض هذه المقولات الخاطئة بحكم النقد الذاتي والانتصار للنفس، فإذا كان الكاتب قد أخطأ مرة فقد أخطأ الناقد مراراً، بل ارتكب ذنباً في حق الآخرين، وسيكون لنا حديث عن هذا الموضوع في حينه.

## ٣- تيار الحداثة:

يعرِّف العلماء والأدباء والباحثون الحداثة على أنها الشيء الجديد، وهي مشتقة من الفعل العربي (حَدَثَ-يَحْدُث-حُدُوثاً، وحداثةً، وأحْدثه هو، فهو مُحْدَث وحديث، وكذلك استحدثه) اللسان، مادة (حدث) أي صار لتوه، ولم يكن معروفاً من قبل. إن أطوار الحياة والمجتمعات تمر -دائماً- بحداثة في كل زمان ومكان، ذلك الشيء الجديد غير المعهود من قبل في مجتمع من المجتمعات، فالديانات الجديدة تعتبر حداثة في وقتها على مجتمع تعود على نمط معين من الممارسات الدينية، أو أنها تعودت على عادة أو معتقد ورثته كابراً عن كابر، وصارت الديانة من الموروث الاجتماعي، تؤدى في وقت معين ومكان معين (الزمان والمكان) وفجأة حدث تغير أو ظهر ما يناقض هذا المعتقد، أو يحاوره، أو حتى يهدمه من أساسه، فإن النتيجة ستكون الرفض بسبب عدم الاستيعاب من ناحية، وشدة تأصل العادة من ناحية أخرى. ويرى علماء النفس: أن العادة لا تغير إلا بعادة قريبة منها تدعو إليها الحاجة، مثل الفطام، حيث تدعو الحاجة إلى التغذية بحليب يقرب من حليب الأم بعد أن ييأس الطفل من حليب أمه. ولنا في القرآن الكريم أدل مثال على ذلك ما جوبه به النبي ﷺ عندما نزل القرآن الكريم يأمر ويحرم على قريش عبادة الأصنام، فكان رفضهم صريحاً، بأنهم لا يستطيعون تغيير ما وجدوا عليه آباءهم الأولين، وأن ذلك صار موروثاً اجتماعياً: ﴿ بل قالوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾* هذه الكلمة (حداثة) تحدث قلقاً في نفس المتلقي -مهما كانت أبعادها ومراميها- فقد

---

* سورة الزخرف، آية ٢٢، وقد قوبل الأنبياء المرسلون بهذا الرفض، على مدى التاريخ.

عرف عن الإنسان الألفة، والطبع الاجتماعي، ألفة المكان وما يمارس عليه من العبادات والطقوس الاجتماعية المتعارف عليها، فإذا حصل ما يغير في المكان أو الطقس الاجتماعي حصلت ردة الفعل تجاه هذا التغيير، وأول ردة فعل تتمثل في (الرفض) فالإنسان عدو ما يجهل، ويصبح التفاعل مع الحدث بمعناه صعباً، بحسب صعوبة فهم المتلقي للمعنى الدال عليه الحدث نفسه، من حيث (الحداثة) كمفردة ذات دلالة نظرية -أولاً- ومن حيث التطبيق الفعلي -ثانياً- وبين الدال والمدلول فجوة تضيق وتتسع تبعاً للتطبيق الفعلي، بفهم الدلالة أو عدم فهمها على الوجه الصحيح، من الجانب النظري المعرفي، وبناء على الفهم تتداخل المعاني الدلالية، وبالتالي ينتج مصطلح ضبابي غير واضح المعالم، يسبب بدوره التباساً في الفهم ويصدر بناء عليه أحكام خاطئة. ومهما يكن الحدث في مجتمع ما، فلابد من رد فعل أو أفعال مصاحبة للحدث قبل تمحيصه والنظر إليه، من حيث الاتفاق والاختلاف من الجانب الثقافي الذي يحمل في داخله الموروث (الديني والشعبي والأخلاقي والبيئي) وهذه أمور شديدة الترابط، من الناحية الاجتماعية الثقافية. وبما أننا في العالم العربي الإسلامي لم ننظر إلى التيارات الغربية نظرة الفاحص المتأمل، فقد اختلطت المفاهيم الحديثة في أذهان الكثير منا حيال هذه الواردات الجديدة في مجتمعات منفتحة على العالم منذ الحرب العالمية الأولى. وبين العالمين -المنفتح والمحافظ- الحريص على بقاء الحياة كما هي دون تحديث في القديم، ولا إحداث شيء جديد، صارت الفرص مهيأة للغزو الجديد واقتحام أسوار المحافظ بكل يسر وسهولة، نظراً لحاجة مجتمعات هذا العالم المحافظ لما يقدمه العالم الآخر من تقنيات حديثة لم تُعرف من قبل، فالصناعة ووسائل البحث مفقودة، وموارد العالم المحافظ في اضمحلال، وما بقي منها لا

يفي بالحاجة، والبدائل الجديدة لا توجد. ولم يأت ذلك من فراغ، فقد عكف العلماء سنين عديدة على البحث والتجريب وإيجاد مخترعات لما يحتاجه الإنسان، والعالم المحافظ يتغنى بأمجاد الماضي ولم يفكر أحد منهم في سنة التداول، التي وردت في القرآن صريحة في قوله -تعالى- ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ فالمحافظة شيء والجمود شيء آخر، فقد تعدى العالم العربي المحافظة، وهي مطلوبة للحفاظ على التراث والهوية، وتعدى ذلك إلى الجمود، وانشق إلى فريقين، فريق رحب بالغرب وبحداثته، وتقبلها كما هي، وليس له في الأمر خيارات أخرى، وليس له إلا أن يتعامل معها بكيفيتها متخلياً عن كل شيء يربطه بالماضي القريب، ويرى أنه بهذه الطريقة سيكون مثل العالم المنتج، وما هو إلا مستهلك لإنتاج ذلك العالم، فيهمل الدين، ويستعمل ألفاظ الكفر، من سب للدين وارتكاب للمحرمات، كرد فعل على الجمود وثورة على التراث العربي، ومعظم هذه الفئة من الجهلة والشعوبيين، غير المتعلمين، وهم قلة مقلدة، سرعان ما رجعت إلى طريق الصواب؛ وقد غزت الآلة الغربية العالم الثالث لأنه محتاج إليها في الزمن الذي قلت فيه الموارد البشرية وتلاشت الصناعات اليدوية والحرف المتوارثة، ونضبت فيه بعض الخامات المحلية، من الطين والخشب والحجر المحلي، ولم يعد للباقي منها جدوى أمام الصناعة الحديثة الجاهزة، فاستبدل البناء ببناء آخر من النوع الوافد على البيئة، بالرغم من عدم ملاءمته للبيئة فيما يتعلق بتكيفه معها، من حيث الحرارة والبرودة، مما دعا إلى التكييف الاصطناعي، وهذا بدوره يحتاج إلى الكهرباء، وتوليد الكهرباء يحتاج إلى البترول الذي يستخرج من باطن الأرض العربية، وهذه ثاني مرحلة من الحداثة دخلت على العالم العربي وغيره من أقطار الأرض، فقد أحدث اكتشاف

النفط انقلاباً في موازين القوى العالمية، ثقافياً واجتماعياً وفكرياً، واستطاع أن يغير الموروث الشعبي الصناعي بالقضاء على الاكتفاء الذاتي، وكانت وسائل النقل (السيارات) في بداية القرن العشرين قد دخلت البلاد العربية لتلغي وسيلة النقل التقليدية (الحيوانات) وتعامل معها الإنسان لسرعتها في الأداء وتلبية احتياجات المجتمع لهذا النوع. أما الوسيلة الحداثية التي دخلت العالم العربي وغيره بدون استئذان، فكانت الوسيلة الإعلامية، الراديو، والجريدة والتلفاز، والهاتف، والبرقية، وكلها وسائل اتصال إعلامي عرف الإنسان من خلالها ما يدور في العالم المحيط به، وما عليه إلا أن يتعامل مع هذه المستجدات (النافعة الضارة) في آن واحد، على أنها ضريبة يدفعها كل إنسان في هذا القرن، وأن يتعامل معها حسب القاعدة الشرعية (حلالها حلال، وحرامها حرام) وليعلم أنه لن يستطيع الوقوف أمامها بالمنع، مهما كانت قوته. أما الفريق الثاني، فكان متحجراً رافضاً لكل جديد، من منطلق خوفه على العقيدة، وأن هذا من صنع الكفار، فوسيلة النقل ستقرب الكفار، والإعلامية ستنقل أخبارهم وأفكارهم إلى أبناء الإسلام، والتعليم الحديث سيقضي على التعليم الديني الشرعي القائم في ذلك الوقت، واللغات الأخرى ستضعف اللغة العربية وستدعو أبناء العرب المسلمين إلى التغريب، واشتدت الحساسية مما حصل في شبه القارة الهندية وتركيا، حيث قضي على الخط العربي في تلك البلدان، وحوّلت المدارس في الهند إلى مدارس غربية، لغتها الإنجليزية بدلاً من العربية؛ كل هذه الأخبار التي كانت تصل إلى العالم العربي جعلت رجال العلم الشرعي يخافون من هذا التيار الغربي الحديث، ويخشون مده إلى بلادهم، ولاسيما والمبشرون كانوا ينتشرون في كل مكان، يقدمون الخدمات للناس، من طب ومساعدات وطرق حديثة في

التعليم...، فاشتدت الحساسية الدينية عند الكثير، وبالتالي الرفض لكل جديد يأتي من بلاد الغرب قياساً على نظرية التبشير، وخوفاً من خطر جديد، وهو تذويب الإسلام تحت ستار التقدم، مثل دعوة أحمد خان (حركة أحمد خان، الفكر الإسلامي الحديث) الذي يقول: لابد للمسلمين من قبول حضارة الغرب بتمامها حتى يعدوا في الشعوب المتمدنة والمثقفة لا تزدريهم أعين الأمم المتحضرة[٤٢] وهذه الآراء التي سببت الحساسية الشديدة لدى المسلمين من معطيات الحداثة في الفكر لم تسبب لهم نفس الحساسية في الحياة الاجتماعية، فاللباس لم يصدر ضده ما صدر ضد الشعر والعلوم الطبيعية، وعندما تغير البناء وصار على الطابع الأوروبي تقبله المجتمع، بل صار يقلده في البداية، فعندما صدر برنامج (تملك البيوت) لمنسوبي أرامكو في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، صار المجتمع -ومنهم رجال العلم الشرعي الذين يرفضون المستورد من الغرب- يهدمون البيوت القديمة المبنية من الطين والحجر، ويعمرون مكانها بيوتاً من الحديد المسلح والطوب والإسمنت، وبناءً على ذلك تأسست شركات الإسمنت في جدة والأحساء، وأنشئت مصانع (للخراسانة) الجاهزة، في وسط نجد -الرياض- وظهر أول حي سكني (الملز) في الستينيات من هذا الطراز، وما تزال الأحياء الأخرى تبنى من الطين وسقوف الأخشاب في الوقت نفسه، بينما كانوا يضربون بذلك الحي المثل. ويظهر التناقض في الفكر بين التيار المنفتح على معطيات العالم الآخر -المسيحي واليهودي والوثني- وبين التيار المنغلق شديد المحافظة، الذي يركب السيارة ويحرم الاستماع إلى جهاز الراديو!!، بل تشتد

---

[٤٢] الدكتور يوسف القرضاوي (الحلول المستوردة) ص٣٦، القاهرة، ١٩٧٧م.

المعارضة للملك فيصل عندما وافق على إنشاء محطة للتليفزيون، وكلها وسائل إعلام، بل تشتد الدهشة عندما يعود بعض المعارضين لهذا الجهاز يقدم فيه البرامج! وكان ما تعرض إليه الملك فيصل نفس الذي تعرض إليه والده الملك عبد العزيز عندما أراد أن يستخدم الوسائل الحداثية، مثل (البرقية والقطار والتعليم الحديث) لخدمة بلاده ومجتمعه، ولكنه أصر على ذلك ولم يجد فيه حرجاً من ناحية الدين، فالدين يدعو إلى التقدم والعلم، وليس إلى التخلف، فالتعليم الحديث يقوم على العلوم الحديثة، مثل الرياضيات والجغرافيا والرسم والعلوم، فقد وجد المسئولون رفضاً شديداً في البداية، واستطاع الملك عبد العزيز إقناعهم بواسطة الخبراء والعلماء، وتم افتتاح أول مدرسة نظامية في الرياض، بعد عودة الملك عبد العزيز من مصر (المدرسة التذكارية الابتدائية ١٣٦٧/ ١٩٤٨م). ويقابل الملك فيصل نفس المعارضة والرفض لمدارس البنات، ثم يأتي البعض من الرافضين للعمل في نفس الجهاز. ونجد أن هذه الحالة تتكرر عندما يجدُ جديد بنوع شديد من الرفض، في قضايا التوفيق بين الجديد والقديم، وفي البداية ليس هناك إلا مبرر ضعيف جداً، وهو التحريم المطلق، وهذه ليست الطريقة المثالية للإقناع، فالتحريم والتحليل يحتاج كل منهما إلى دليل، بقياس منطقي، بل يجب تمحيص التيار والنظر إليه نظرة علمية، واتخاذ الإجراءات العلمية وتقوية الوعي الاجتماعي والديني بين الناس، فالدين مدني بطبعه، وعقل المؤمن دليله، فالعلم أمر يحبذه الإسلام ويحث عليه، فالعلم المحض عالمي، لا دين له ولا جنسية، ومن انتفع بعلم (أرشميدس) لم يصبح يونانياً، ومن أخذ من نسبية آينشتاين لم يصر أمريكياً رأسمالياً، ومن اقتبس قانون الجاذبية لنيوتن لم يصبح إنجليزياً، كما أن من أخذ نظرية جابر بن حيان في

الكيمياء والخوارزمي في الجبر لم يصبح مسلماً[٤٣] وقد كان مشروع الملك عبد العزيز توطين البادية على شكل (هِجر) نقطة تحول من البناء المتنقل إلى البناء الثابت لإيجاد حياة مستقرة، وإن كان التحول من الخيمة المتنقلة إلى بيت من الطين، فالبيئة واحدة، والفرق أن هذا ثابت وذاك متحرك أما العقلية فواحدة، مما جعل أبناء تلك الهجر والأرياف يلتحقون بالخدمة في الحكومة والشركات الأجنبية، مثل (أرامكو) والتأثر بالحياة الحداثية.[٤٤] وكان هم الملك عبد العزيز استفادة المواطن من الثروات الموجودة في الأرض، وهذا ما صرح به للرحالة عبد الكريم جرمانوس، فأكد على وجود الماء وأن يعيش الإنسان ولا يجوع، فنظرة الملك عبد العزيز للإنسان على أنه إنسان قبل أن يجوع، أما إذا جاع فقد يتحول إلى وحش، فالأمن الغذائي كان من أولويات اهتماماته[٤٥] أما الحداثة فثورة على الجمود، فالبناء المسلح ووسائل النقل حركت المجتمع بالتنقل من مكان إلى آخر في يسر وسهولة، وسعة البناء وتعدد الأحياء السكنية دمج المجتمع وأزال الفوارق الاجتماعية، وتمكن من إيجاد ثقافة مشتركة.

إن كل ما تحدثت عنه من مجابهة للمستجدات، ورفض غير مبرر في الكثير من الحالات، أو بتبرير ضعيف، لم يكن له صدى في المجتمع مثلما صار في عالم الشعر بالذات في بداية الثمانينيات من القرن المنصرم، وكأن الحداثة ليست في شيء غير الشعر، وكأن الفكر لم يأت إلا من الشعراء، أو من جعلهم نقاد

---

[٤٣] ناصر علي بشية (التحديات المعاصرة) ص٥٠٠، نادي الباحة الأدبي، ٢٠٠٢م.

[٤٤] الدكتور عبد الله السيعي (الحياة الثقافية في المنطقة الشرقية، المقدمة)، واشنطن دي سي ١٩٨٧م.

[٤٥] يوناش كوباشيك: عبد الكريم جرمانوس (مع ابن سعود) محاضرة في مركز الملك فيصل في الرياض، موسم ٢٠٠٤م، وانظر مجلة الفيصل، ص١٠٢، ع٣٤١، ديسمبر ٢٠٠٤ يناير ٢٠٠٥م..

الجهل شعراء، وظهر تيار لم تتعد ثقافته حفظ المتون وترتيب الفرائض، ولو بقي عليها لما كان عليه من تثريب، فهي علم قائم بذاته، أراد البعض أن يوفق بينه وبين النقد، فجاءت آراؤه تلفيقاً خالصاً مثقلاً بالذنوب والخطايا والآثام.. فقد جعل من الخزعبلات شعراً، ومن القديم الجامد البالي حداثة، وبنى على الأسماء أكثر مما بنى على النصوص، وعلت الأصوات على المنابر حتى بحت الحناجر من سب فلان وفلانه ورميهم بالفحش والكفر، وانتشر الشريط مملوءاً بالخطب العصماء!! وتحدث الداعية في جمع من الناس (البسطاء) يتهم فلانة بالفحش، ولو جلس بجانبها رجل فلن تستتر منه، وعلى هذا المنوال انتشر هذا التيار يحذر من الحداثة، ومن أراد أن يقلل من قيمته أو يشوهه نسبه إلى الحداثة المرادفة -في عرفه للكفر- وما كان هذا التيار غائباً عن الساحة، لكن الفرصة لم تسنح له إلا مع بداية الغزو السوفيتي لأفغانستان، وظهور جماعة التكفير والهجرة من مصر، وتعدد الاغتيالات، ابتداءً من اغتيال الشيخ الذهبي، ثم اغتيال الرئيس المصري (أنور السادات) وإفساح المجال لهذا التيار من خلال المساجد والأشرطة، وهذه الوسائل الأقرب للجمهور البسيط، قد لا تتوفر لغيرهم، وهناك حجة واهية في مجابهة الحداثيين -على حد زعمهم- مع أن الحداثة ليست موجودة كما يتصورها البعض، بل هنا تيار حداثي، وأغلبه تقليدي، على سنن الحداثيين القدامى، ونحن في زمن ما بعد الحداثة، واختلطت الموازين عند من لا يعرف الفرق بين الحداثة وغيرها من التيارات الغربية، يخلطها بتيار التبشير حيناً وآخر بالصليبية، وبالعلمانية..، ولم يكن هناك معرفة لمصطلح الحداثة، وهي بالتعبير العربي (استعمال أسلوب جديد في الكتابة أو الشعر، أو في نمط التفكير) فأمرء القيس أحدث في الشعر الجاهلي طريقة التقطيع، وطرفة بن

العبد في دقة وصف الناقة وابتكار علم التشريح، قبل أن يعرف في الطب البيطري، وغيرهم من جدد في اللغة والشعر وابتكر المعاني، واستعمل مصطلح (التضمين) المعروف اليوم بالتناص، وهو مصطلح تقريبي للتضمين، وقد ذكره الجاحظ واستحسنه، فيقول: وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن الكريم[٤٦] وقد ظهر ذلك عند النقاد العرب مبكراً، مثل البناء العروضي، وعرف عند البعض (المعاضلة) وهذا رأي ابن سنان والأزهري، وقد اعتبروها نوعاً من الغموض، يقول ابن سنان: من وضعْ الألفاظ موضعها اللائق بها ألا يكون الكلام شديد المداخلة يركب بعضه بعضاً.[٤٧] وفي المصطلح الغربي (Neologism) الخروج بفكر ومفردات جديدة ضد الجمود. ومن حق أي إنسان أن ينقد، ولكن ليس من حقه أن يكفر الآخر، وليس المثقفون العرب -بشكل عام- على مذهب أدبي واحد، كما هي الحال في العالم كله، فالتيارات الأدبية والنقدية التي انتهجوها كانت متعددة المشارب، ما بين الشرق والغرب، وهذه المذاهب تؤمن بشيء واحد وهو القيمة الأدبية، وتحتوي في داخلها على مجموعة القيم الأخلاقية والفنية، وإذا خرج منها شيء عن هذه المنظومة فلا يعتبر الخروج حداثة أو غير حداثة -وقد أشرت إلى شيء من هذا قبل قليل. وقد أورد بعض الباحثين شيئاً من الأسباب التي جعلت مجموعة من الشباب يتخذ مذهب الحداثة منجهاً له في الشعر والكتابة، وأورد تأثرهم بمجموعة من أساتذة الجامعات الذين جاءوا للعمل في الجامعات السعودية

---

[٤٦] الجاحظ (البيان والتبيين)، ج١، ص١١٨، وابن المعتز (البديع، ص٦٤) نشر أغناطيوس كراتشقوفسكي، دمشق.د.ت. وأبو هلال العسكري (الصناعتين، ص٤٧).

[٤٧] ابن سنان الخفاجي (سر الفصاحة)، ص ١٤٨، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة ١٩٦٩م.

"في الثلاثين سنة الأخيرة شغلت مجموعة من المناهج والتيارات المثقفين السعوديين، الذين تأثروا أيضاً بحضور مجموعة من النقاد والمفكرين العرب للتدريس بالجامعات السعودية بمشاربهم المختلفة ومنهم: مصطفى السقا، وأحمد الحوفي، ونذير العظمة، وشكري عياد، وأحمد كمال زكي، ولطفي عبد البديع، وشاكر النابلسي، وغيرهم.." ونود أن نقول: إن هذه الأسماء لم تكن فاعلة في الساحة الأدبية السعودية- ولا حتى في البلاد العربية- إذا استثنينا لطفي عبد البديع، وشكري عيَّاد على نطاق ضيق: وأن بعض الأسماء التي ذكرها الباحث الكريم قد غابت عن الدنيا منذ زمن بعيد، مثل أحمد الحوفي ومصطفى السقا، قبل ظهور التيارات الحديثة، أما العظْمة وزكي فلم يكن لهما نشاط أدبي يذكر، لا في الداخل ولا في الخارج، إذا استثنينا كتاب أحمد كمال زكي (شعر الهذليين) فهذه أسماء بلا مضمون، ولم تؤثر الجامعات السعودية في أحد بقدر التأثير الذي اكتسبه الشباب من قراءاتهم الخاصة لمن يسمون أنفسهم بالحداثيين في العالم العربي، من ناحية، ونفورهم من التقليدية من ناحية أخرى[48] أضف إلى ذلك أن أكثر من تسعين في المائة من الشعراء والكتّاب وحملة التنظير الحداثيين لم يدخلوا الجامعات -أساساً- والبعض لم يكن متخصصاً في الأدب الحديث ونقده، فالتأثير كان ثقافياً ولم يكن منهجياً، والعامل الأساسي في محاربة الحداثة بدأ من المنابر والمحاضرات الخاصة في التجمعات والمناسبات الاجتماعية، كمناسبات الزواج، والحفلات والمراكز الصيفية، وغيرها. وصار المجتمع يكره هذه المفردة بمجرد سماعها، لأنها أُلبست لباس المعادي الصريح للدين، فالمجتمع

---

[48] عبد الله السمطي (مجلة الجزيرة، ١٣ ربيع الأول ١٤٢٥هـ).

متدين -بطبعه- حريص على ثقافته الدينية والاجتماعية، ومن هذا المنطلق استطاع البعض أن يغزو عقول البسطاء غير المثقفين من هذه الزاوية، قياساً على معاداتها للكنيسة، فالكنيسة تعادي كل جديد يخرج على تعاليمها الجامدة بدون نقاش، والتاريخ شاهد على ذلك بكثرة الحوادث التي تعرض لها المفكرون والأدباء والعلماء، ولا يخفى علينا ما تعرض له العالم الفلكي الإيطالي (غاليليو غاليلي Galileo Galilei 1564-1642) الذي حكم عليه بالكفر لأنه اخترع منظاراً فلكياً، وقال عن القمر أنه ليس كرة ملساء، واتهم بالكفر لأنه رفض الأفكار التي لا تخضع للتجربة. ومن الغرائب على تخلف الكنيسة أنها في سنة ١٦٠٠م، حكمت على العالم (برونو Brono) بالحرق بالنار حياً بعد حبس طويل، لأنه قال بقول الصوفية في وحدة الوجود، وقال: إن هذا العالم يحتوي على عوالم كثيرة!. هذا فضلاً عما قيل في كروية الأرض التي عرفها العرب المسلمون في عهد بني العباس، ولم تحدث هزة في بدن أحد، بل العكس، رحب بها الجميع واستقصوا أخبارها العلمية، وخلد اسم الإدريسي في رسم الكرة الأرضية، وهذه معلومات أولية يعرفها من عرف الثقافة العربية الإسلامية، لكنها في عالم الكنيسة النصرانية كانت جريمة لا تغتفر، وحكم على كل من يصدق بها بالإعدام والحرق وهو حي، وحتى مكتشف أمريكا (كولومبس) لولا وقوف بعض الملوك معه لحكم عليه بالإعدام كما حكم على غيره، وهو يقول: إن الذي أوحى له بذلك القصد النبيل هي كتب ابن رشد، وكان كل من يصدق فلسفة ابن رشد يعدم، وخاصة من اليهود والمسلمين، ففي سنة ١٤٩٢م، حكم على كل من لا يقبل المعمودية من اليهود والمسلمين أن يترك أسبانيا دون أن يأخذ معه شيئاً من أملاكه. ولما اكتشف المسلمون طريقة الحقن تحت الجلد لمقاومة

المرض، نقلتها امرأة اسمها (ماري مونتاجو) سنة ١٧٢١م إلى أوروبا فقامت قيامة القسوس (القساوسة) وعارضوا في استعمالها واحتاج الأمر على تعضيدها إلى التماس المساعدة من ملك إنجلترا، وعادت هذه الشدة في المعارضة عندما اكتُشفت طريقة تطعيم الجدري، كما عارضت الكنيسة تخدير المرأة عند الولادة للتخفيف من آلام الطلق، وقالوا أن الطلق يخلص المرأة من تلك اللعنة، أو تلك العقوبة التي سجلت عليها في سفر التكوين، إذ جاء في الإصحاح الثالث منه:

"وقال للمرأة تكفيراً أكثر أتعاب حملك بالوجع تلدين أولاداً" وجاء البروتستانت PROTESTANT (المعارضون) للكاثوليك، ولم يكونوا أحسن حال فيما يتعلق بالعلم، وأنهم يطبقون الأصول الستة التي يطبقها الكاثوليك.[٤٩]

ولكن العلماء والفلاسفة العقلانيين، لم يطيقوا صبراً على هذه الممارسات الدينية المخالفة لمنطق العلم والعقل، فما كان منهم إلا أن تخلصوا منها بالعلمانية أولاً، وأن كل شيء مرده العلم وأن الدين روحاني لإصلاح القلوب وليس للعلم، وبالتالي فصلوا الدين عن الدولة، لأن ذلك الدين مخالف للتطور والابتكار والإبداع، وهذا لا يهمنا كثيراً، وقد تحدثنا فيه قبل الآن، لكن الحداثة ظهرت متمردة على التقليدية الفنية الاجتماعية، رافضة بشدة لكل قديم -بما فيه الدين- من منطلق العيوب التي ذكرت شيئاً منها قبل قليل، ففي بداية القرن التاسع عشر، وبالتحديد سنة ١٩٠٧م، أصدر البابا بول Paul، حكماً بتكفير الحداثيين الذين غيروا نمط التفكير في الكتابة والفلسفة وخرجوا على تعاليم الكنيسة، وتغير النمط التقليدي في الفن على أيدي مجموعة من الشعراء (لارميه ، وأرتو

---

[٤٩] عبد العزيز بن محمد آل الشيخ (المختار من المنار) ص١٦٨، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، نادي القصيم الأدبي.

Artaud ، وباتي Bataille ، وكتاب الرواية في أوروبا ، نذكر منهم الروائي ، جيمس جويس James Joyce ، (١٨٨٢-١٩٤١م) وسيلين ، (١٨٩٤-١٩٦١م) Louis-Ferdinand Celine وإدجار ألن بو في أمريكا ، Edgar Allan Boa ، وغيرهم من كتاب وشعراء الحداثة[٥٠] وواكب الإبداع نوع جديد من النقد ، صار يقوم على العلوم الحديثة ، مثل علم النفس والاجتماع وتحليل مكونات النص ، ومعرفة حيثيات الزمان والمكان في العمل الإبداعي..، وبالفعل أعتبر هذا الخروج على المألوف بدعة يجب النظر فيها ، واختلفت حولها الآراء النقدية ، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، وظهور مفاهيم جديدة ، منها خروج المرأة إلى سوق العمل ، وابتكار آليات جديدة ، اقتصادية وفكرية وتربوية ، إضافة إلى اعتماد أوروبا على بلاد الشرق ، وظهر الفكر المتحرر يبحث عمن ينشره فلم يجد حتى ظهر مغامر فرنسي ، أنشأ داراً سماها دار منتصف الليل ، تنشر الأعمال المكشوفة ، ولم تجد هذه الأعمال رواجاً في حينها ، بشهادة الكتاب أنفسهم ، كما ورد ذلك على لسان (نتالي ساروت) وأخذ هذا الفكر يمتد إلى العالم ، بلغته الأصلية أو مترجماً ، وما تعرض له من نقد وتحليل ودراسات معمقة فيما بعد ، وكان الخلاف بين النقاد الفرنسيين والنقاد الألمان حول اختلاف وجهات النظر في كينونة النص[٥١].

وبعد هذا التقديم السريع للدراسات الغربية ، وسبب خروج هذا المصطلح على الكنيسة والتحرر من قيودها الظالمة ، نعود إلى المحاولات النقدية

---

(٥٠) الدكتور رضوان ظاظا (مترجم) (مدخل إلى مناهج النقد الأدبي) ص١٩٠ ، عالم المعرفة الكويتية ، عدد ٢٢١). وللتوسع في هذا الموضوع ، انظر الدكتور عبد الملك مرتاض (في نظرية الرواية) ص١٨٩ ، عالم المعرفة ، عدد ٢٤٠.

(٥١) الدكتور حامد أبو أحمد (الخطاب والقارئ) ص١٠٥ ، كتاب الرياض ، ع٣٠ ، يونيو ١٩٩٦م.

التي ظهرت مضادة للحداثة في العالم العربي، فإذا كانت بعض النصوص التي ظهرت بأدب مكشوف مضادة للمنطق والأخلاق، فإنني أقرر أن الأديب ليس مصلحاً اجتماعياً ولا داعية، للسلب أو للإيجاب، هو معبر عما بداخله، ولكن لكل شيء حدوده. وبالمقابل خرج ما يسمى بنقد وهو أبعد ما يكون عن النقد، إذا عرّفنا النقد: بأنه تحليل النص وإعادة قراءته بطريقة فنية. فالنقد اليوم إبداع ليس من السهل التعامل معه إلا لمن يعرف كيفية التعامل، فقبل ستين عاماً أو تزيد كان النقد حاداً، لكنه لم يخرج عن صلب النص، وإن خرج على شخصية المؤلف فإن حدود الأدب واللياقة وصون اللسان عن الفحش كان يمنع الناقد من التطاول على الآخرين، بل كان النقاد والأدباء يستهينون بمن يفكر بمثل هذا. وظهر في السعودية عدد من النقاد اهتموا بالنص، وحيناً بالنص وكاتبه، وأخذ عليهم نقد الجانب الشخصي[٥٢] لكن في مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي، ظهر نقد للجانب الشخصي من خلال العمل الذي قام به كاتب أو شاعر ما، وكان الأجدر أن يتطور النقد عن ذي قبل، فالحداثة كفر مطلق عند البعض وإن لم يكن يعرف الحداثة، وقد ذكر البعض أوصافاً وألقاباً مقززة نابية عن الذوق، مثل (حاخام الحداثة، وتلمود الحداثة، والجحور العفنة) وكفّر البعض كتباً لم يقرأها، وإن قرأها فلم يفهمها، وكيف يفهمها والفكرة جاهزة في ذهنه مسبقاً، ونسب أسماء إلى الحداثة والكفر وهي ليست كذلك، منها كتاب الدكتور عبد الله الغذامي (الخطيئة والتكفير) وهذا كتاب درس فيه المؤلف شعر الشاعر السعودي، حمزة شحاتة، من ناحية التشريحية البنيوية، فالذين كفروا الكاتب لم

---

[٥٢] الدكتور سلطان سعد القحطاني، (النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية، نشأته واتجاهاته) ص١٤٤ وما بعدها، مصدر سابق.

ينقدوا منهجه العلمي. ومن أشد الناس عليه ضراوة، لكنه نقد علمي في النهاية، ولا يستغرب من الناقد، فهو أستاذ أكاديمي ومتخصص في النقد، ولم ينبأ بألفاظه عن الأدب، ذلكم الدكتور، عبد الحميد إبراهيم، في كتابه (نقاد الحداثة وموت القارئ) ونحن لا نبرئ الغذامي من الخطأ الذي لمسه الدكتور إبراهيم في دراسته عن هذا الكتاب، فقد استخدم الشاعر شحاته ألفاظاً لاهوتية فرعونية، يقلد فيها الشعراء والكتّاب المصريين، لكنها لا تصل إلى درجة الكفر، والدكتور عبد الحميد لم يوصل المؤلف إلى درجة الكفر، كغيره من الناقدين المتطفلين على النقد والأدب -بشكل عام- وكُفِّر سعيد السريحي على أطروحته للدكتوراه (حركة اللغة الشعرية)* ومن يقرأ هذه الأطروحة لا يجد فيها ما يدعو إلى الكفر، بل هي دراسة جيدة فيها من الجدة ما فيها، وفيها جهد علمي جيد للغاية، ومهما يكن من أمر، فقد ظهر في هذه السنين ثلاثة كتب يعتبرها البعض نقداً، وأنا أعتبرها جريمة في حق النقد والأدب -بمعنييه- اللفظي والحسي. كتاب (الحداثة في ميزان الإسلام) لعوض القرني، و (الحداثة من منظور إيماني) لعدنان النحوي، و(في خيمة النص) لعلي التمني، وغيرها الكثير، مثل: الإسلام والحداثة، وسنأتي إلى تحليل بعض نصوص هذه الكتب في حينها. ولكن قبل ذلك نتساءل: هل إشكالية هذا المصطلح هي التي سببت هذا الخصام الشديد عند هؤلاء أم أن هناك أسباباً أخرى وراء هذه الأعمال؟

إن من أصعب الأمور عدم معرفة المصطلح، في أي علم كان، وأصعب من ذلك التعالم بمعرفة الأشياء والفتوى فيها، وأخذ الخلفية الثقافية من الذين

---

* قدمت الأطروحة إلى جامعة أم القرى في مكة المكرمة بعنوان (شعر المحدثين في العصر العباسي) وصدرت في كتاب بالعنوان المذكور عالية عن نادي جدة الأدبي، ١٩٩٩م.

يدعون معرفة كل شيء، وبالتالي تختلط الأوراق بين من يدري ومن لا يدري، والضحية المتلقي البسيط الغيور على دينه وثقافته العربية، وتكمن الخطورة في تنمية ثقافة مغلوطة بين الأجيال لا تقبل المناقشة والتفكير الحر، فالمصطلح يستخدم فيما يدل عليه وما لا يدل عليه، وهنا تحدث الذبذبة الفكرية، أيهما الصحيح! وقد تحدثنا عن (اللبرالية، والعلمانية والرجعية، وغيرها) على أنها مصطلحات منحوتة حسب التصور الخاص، فقد تطلق الليبرالية على محافظ بمجرد كلمة قالها، سواء قصدها أو لم يقصدها. وقضية الحداثة والأصالة قضية قديمة في التراث العربي والعالمي، وليست خاصة ببلد أو جيل معين، ولكن من المؤكد أنها تظهر في زمن التقدم الفكري ضد الجمود، لكنها لا تؤخذ بالفعل المطلق، فيحسب عليها كل غث وسمين، فبالرغم من وجود الحداثة في العصر العباسي إلا أنها لم تصطدم بالأصالة، كما هو اليوم في العالم الثالث، فما هو حداثة اليوم سيكون تراثاً في الغد، أو قل سيكون تقليداً، وإذا عدنا إلى ما كان يسمى حداثة في التراث العربي وجدناه نوعاً من الغموض، أو ما أشكل على المتلقي فهمه أو إنكاره، لخروجه على المألوف... كما هو عند البحتري في ذكر النيروز، كمفردة أعجمية، وأبي تمام في مطلع قصيدته التي شكلت غموضاً لم يدرك معناه النقد:

"وهنَّ عوادي يوسفٍ وصواحبه    فعزماً فقدماً أدرك السؤل طالبه"[٥٣]

وقد حمل ذلك أبا سعيد البصير وأبا العميثل الأعرابي على أن يهتفا به قائلين: لِمَ لا تقول ما يفهم؟ فرد قائلاً: ولمَ لا تفهمون ما أقول!! وبين السؤال

[٥٣] ديوان أبي تمام، ج١، ٢١٧ شرح التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، ط٤.

والجواب تقف المعادلة الصعبة للفهم، السائل يستفسر والمجيب يستنكر، ولم يفسد للود قضية، بل بقي أبو تمام وبقي نقده وشعره، لأن الناس بحاجة إلى جديدة، كما أنهم بحاجة إلى رأي من نقدوه عندما استعصى عليهم فك مغاليق مفرداته. فالقضية قضية صراع بين قديم معروف وجديد مخيف، لكنه جديد بني على ركائز صحيحة نابعة من إبداع المبدع، وليست مقلدة للآخر، نابعة من بيئته وليست مستوردة مستهلكة، كما هي اليوم. والغموض مصطلح يقبل الرفض والقبول، إيجابي وسلبي، وقد انتبه إلى ذلك النقاد العرب القدامى، وفصلوا فيه القول، واستقبحوا المكشوف من الكلام، وما علم التورية والتلحيف عند العرب إلا نوع من الغموض وإيهام المتلقي وحث ذهنه على اكتشاف المعنى الباطني للمفردة، ويرى عبد القاهر الجرجاني أن النفس البشرية بطبيعتها مولعة بالكشف عن المغطى الذي لا ينال إلا بعد الطلب والمكابدة، ويمثل لهذا الضرب من المعاني -كما يقول- " الجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وبالعزيز المحجَّب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه"[٥٤] ويؤكد النقد الحديث صحة ما ذهب إليه عبد القاهر، حين يرى أن الغموض الإيجابي أصيل في شعرية الشعر، وأن النص الجيد نص إشكالي يحرض الذهن ويتحداه ويدفعه إلى التأمل ويثير فيه الرغبة في الكشف عما خفي..[٥٥] وما يحسب اليوم من الغموض، في الكثير من النصوص التي درست من قبل الكثير من النقاد، واعتبروها حداثية، لم تتعد التقليد لمن سبقهم من الشعراء، فقد ذكر عبد الحميد زراقط، في كتابه (الحداثة في النقد

---

[٥٤] عبد القاهر الجرجاني (أسرار البلاغة)، ص١٢٨ تحقيق ريتر، إستنبول، وزارة المعارف ١٩٥٤م.

[٥٥] محمد الهادي الطرابلسي (بحوث في النص الأدبي) ص ١٥٧ –١٨٠، المغرب، الدار العربية للكتاب ١٩٨٨م.

الأدبي المعاصر) عندما أورد بعضاً من قصائد يوسف الخال في مجموعته الشعرية (البئر المهجورة) مستغفراً عزرا باوند آثامه إلى الشعر:

"سألناك ورقة تين/ فإنا عراة عراة/ أثمنا إلى الشعر فاغفر لنا/ ورد إلينا الحياة"

فيتساءل ميخائيل نعيمة: "من هو باوند كي تستغفره آثامك، ومن هو كي يرد إليك وإلى رفاقك الحياة؟ ألعله رب الشعر الذي خلت من قبله ومن بعده الأرباب..؟ جميل أن تجل من تعتبره فوقك، وقبيح أن تستهين بنفسك "ويضيف نعيمه" إنما الأزياء البيانية ظلال لا تستقر على حال. والمستقر هو الإنسان وحاجته إلى التعبير عن كيانه"[٥٦]ومن عزرا باوند إلى سيزيف، يتنقل يوسف الخال يشكو حاله وحال شعره، حيث يقول فيها: "أصغي إلى سيزيف/ يمشي على البحار يا أختي" ويواجه نقداً من الكثير من الدارسين ونقاد الأدب العربي الحديث، فيقول كمال خير بك وهو يدرس قصيدته (سيزيف) بشيء من السخرية: "بطل سيزيف دخيلاً ليس فقط كدال، بل أيضاً كدلالة، إذ فضلاً عن أن سيزيف غير معروف في التراث العربي، فإن فرصة الإقرار به ضعيفة بدورها. الذهنية العربية التي تلخص تفاؤليتها المطلقة، إن لم نقل نزعتها القدرية، في مقولة من طراز: (الصبر مفتاح الفرج) سيكون من الصعب عليها أن تدرك مثل هذه العبثية الأبدية للمصير السيزيفي..." ونجد محنة النبي أيوب أشد من محنة سيزيف، التي جعلها الخال شعاره ومثله الأعلى في محنة الإنسان العربي، وسيزيف آلهة مزعومة من الوثنية اليونانية، وهذا قول صحيح، ويضيف بك: إن هذه العبثية من الصعب

---

[٥٦] ميخائيل نعيمه (الغربال الجديد)، ص ٢٦٨ — ٢٧٠، وكذلك عبد الحميد زراقط (الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص١١٩، بيروت.

على الإنسان العربي إدراكها.[٥٧] لقد اعتبر البعض من النقاد أن هذا العبث -كما يقول عنه كمال خير بك- شعراً يعبر عن هموم الأمة العربية، وأنه حداثة، وقد قدمنا للحداثة، على أنها الشيء الجديد المعبر عن معنى من المعاني، بصرف النظر عن وضوحه من غموضه. والحال ليس بمحدث الشيء الجديد، إنه يقلد من سبقه من الشعراء الغربيين، أصحاب المذهب الحداثي بالفعل، إذن هو تقليدي وليس حداثي، وعبثي، ومثله شعر حمزة شحاته الذي درسه عبد الله الغذامي، ونقده الكثير بل أعتبر من الكفر، لأن الغذامي درسه، أما قبل ذلك فلم يقل عنه أحد شيئاً، فشحاتة مقلد وليس مبتكر، وإن كان شعره -في مجمله جيد- فذكر الآلهة الفرعونية (إزيس) تقليد لغيره من الشعراء والكتّاب المصريين، وكل من أولع بالتاريخ القديم، مع أن في التاريخ العربي صوراً أجمل من هذه الصور المعقدة، فقد وظف توفيق الحكيم هذه الأسطورة (إزيس) توظيفاً فنياً كتراث مصري فرعوني، ثم تراجع عنها إلى التاريخ العربي الإسلامي عندما كتب (محمد صلى الله عليه وسلم سيرة حوارية) ١٩٣٦م، لكن التقليدية غلبت على الكثير فلم يبدع شيئاً جديداً، فالدكتور عبد الحميد إبراهيم ينقد دراسة الدكتور الغذامي لشعر حمزة شحاته، على أن شحاته استعمل المصطلح الوثني في الكثير من شعره، وكأن شحاته جاء بالجديد الذي لم يسبق إليه".. ومن هنا لم تتوظف الأسطورة فنياً عند شحاتة، وجاءت كالبطاقة الخارجية تحمل مجرد اسم أو عنوان للقصيدة، إن كلمة (إزيس) تتساوى وكلمة نفيسة وغيرها من أعلام وردت في

---

[٥٧] كمال خير بك (الحداثة في الشعر العربي المعاصر) ص١٧٨ – ١٧٩، دار المشرق، بيروت.

شعره، وإن كلمة (أبينس) تتساوى مع كلمة عجل أو تيس.."[٥٨] ومهما يكن من أمر فإن استعمال الأسطورة في الإبداع أمر بالغ الخطورة، فالرمز الأسطوري يشبه الحركة (الكاريكاتورية) تستدعي وراءها معان كثيرة، وتفسيرات تقبل التأويل، وتحتاج إلى إعمال الذهن، مما يستدعي ثقافة واسعة من لدن المؤلف (المبدع) لكن هذه الإختلافات في الرؤية يجمعها خيط واحد في النهاية، وليس مغلقة نهائياً. وإن خير منهج للناقد ألاّ يكون له منهج، وهذا لا يعني أننا ندعو إلى الفوضى في النقد، لكن ندعو إلى عدم سيطرة المنهج على ذهنية الناقد فيقوده إلى نوع من (الأدلجة) ويغلق ذهنه عن بقية المذاهب النقدية، كما هي حال المذاهب المنغلقة، وأن يفرق بين نقد الفنون، فالشعر والرواية والقصة القصيرة والفنون الجميلة، لكل منها منهج خاص، يأتي بعد ذوق الناقد. وتتحكم في هذه الحالات معرفة تامة بالمصطلح الذي يعالج فيه النص، وألاّ يقدم على نقد نص حتى يعرف ما بداخله وكيفية قراءته في سياقه المعرفي، على أنه صناعة من نوع معين من الصناعات، وهذا ما تنبَّه إليه الجاحظ قبل ألف ومائتي سنة (ت٢٢٥/٨٦٨م) حيث يرى أن المعاني مطروحة في الطريق (والمعنى نظير الفكرة) ويؤكد على شيء واحد في قوله: "فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير" وهو يريد أن يقول لا يعالج هذا النسج إلا من له معرفة به.[٥٩] ويجدر بنا أن ندرك أن هذه الإشكالية إشكالية تاريخية عامة، وإن كانت ذات أهمية بالغة في وضعنا التاريخي الراهن، وفي الأوضاع التاريخية المماثلة، وقد حاول بعض الدارسين

---

[٥٨] الدكتور، عبد الحميد إبراهيم (نقاد الحداثة وموت القارئ) ص١١٣، النادي الأدبي في القصيم، ١٩٩٩.

[٥٩] الجاحظ (الحيوان) ج٣ ص ١٣١ — ١٣٢، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة.

والنقاد معالجة هذه الأوضاع بشيء من التقريب والتوفيق بين معطيات الحياة الفكرية في القرن العشرين، مع الحفاظ على الهوية العربية" ولعل الأسباب العميقة، التي يمكن أن نفسر بها هذه الإشكالية تكمن قبل كل شيء في كون التاريخ الاجتماعي للبشرية، إنما هو تاريخ التفاعل المتبادل بين البنية المادية للمجتمع والبنية الثقافية التي تلازمها، من غير أن يكون هذا التلازم بالضرورة متوازياً على الدوام في كلتا البنيتين في آن معاً"[٦٠] ومن هذا المنطلق يمكننا أن نبرر وجود بعض التيارات الوافدة بالفراغ الفكري في العالم العربي، وعدم وجود نظرية ومشروع ثقافي محدد، فما تزال الأمة تعيش على نظرية الفكر الغربي، شاءت أم أبت، فكل المصطلحات الموجودة في لغة الصحافة اليومية والحديث العادي ما هي إلا منتج غربي، قد يفهم حيناً ولا يفهم في أحيان كثيرة، فالحرية والديمقراطية وغيرها تترجم حسب الحاجة في أوقات معينة، وكلما اشتد الخطب لجأ العربي إلى الإسلام والشكوى من الممارسات الغربية، وعندما داهمته مظاهر الحضارة ولم يكن مستعداً لها واجهها بشعور حاد من القلق والضياع، ولم يستطع معها استعادة توازنه، ولم يجد أمامه إلا التمسك بالتراث، والاعتصام بالماضي حيث يجد فيه الطمأنينة والأمان. كان هذا عند القليل من المفكرين العرب، أما الغالبية فقد قابلوا القلق بقلق مثله، وهم الكثرة التي ورثوا التخلف وحافظوا عليه، وصاروا يرمون كل جديد من الإبداع المفيد أو كل منحرف من القول بالكفر والخروج على المذهب؛ على حد سواء، واستُعمل اللفظ النابي الذي لا يليق بالعالم والأديب، والتفت إلى الساقط من القول يعالج به القضية،

---

[٦٠] الدكتور ميشيل عاصي (في النقد الأدبي) ص١٨٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.

ولا قضية بالفعل من وراء أعمال كهذه، فلا ما يسمى إبداعاً بإبداع، ولا ما يسمى نقداً بنقد، وتاه المتلقي بين هذا وذاك، ونسب كل شيء إلى الحداثة، مع أنه تقليدي بالي، وقد أشرت قبل قليل إلى شيء من هذا. ولقد ظهر في المملكة بعض من الكتّاب المتحمسين ضد ما يسمى بالحداثة، وظهرت أسماء لأول مرة في عالم النقد، من منظور ديني، مثل: أحمد فرح عقيلان، في كتابه (جناية الشعر الحر) والشعر الحر كما يقول جبرا إبراهيم جبرا ترجمة حرفية للكلمة الإنجليزية (Free verse) خال من الوزن والقافية، وهذا هو السبب الذي جعله يدافع بضرواة عن الميزان الشعري، كتقليد عربي. ثم في كتابه الثاني (بين الأصالة والحداثة) ولم يكن الأستاذ عقيلان منصفاً ولا موضوعياً في نقده -إذا جاز لنا أن نقول عنه نقداً- فالكتاب من أوله إلى آخره تجن على الشعر الحر، وما نقله من نماذج استشهد بها من أسوأ النصوص التي ظهرت في العالم العربي، وهذا يعود إلى واحد من سببين: الأول، أن الدارس لهذا الشعر لم يفهم معناه ولا أصوله، وبالتالي حكم عليه وعلى أصحابه بالكفر بصفة تعميمية. والثاني، عدم المنهجية العلمية في الدراسة. والأستاذ عقيلان وآخرون ينطلقون من فكرة مسبقة وأحكام جاهزة، وهذا مخالف لأصول النقد، في القديم والحديث، وهذا دليل على عدم إطلاعهم على مناهج النقد العربي الحديث والنقد العالمي، ومهما تكن حدة الأستاذ عقيلان في آرائه النقدية، فإنه يهون عن غيره ممن سنأتي على ذكرهم، بعد قليل؛ وكانت هناك آراء للنقاد الذين سبقوا هذا التيار الذي أشرت إلى بعض منهم فيما سبق، كانت معالجاتهم للدراسات النقدية والإبداعية متوازنة، في أسلوب علمي توفيقي بين الحضارتين، العربية والغربية، ولا يستطيع الإنسان اليوم أن يعزل نفسه عن العالم المتقدم في جميع الحالات، ولكن يجب أخذ

الاعتبار لما بين الثقافتين من خصوصيات لكل منهما، وقد عرضت قبل قليل شاهداً لم يكن من الشعر ولا من الأدب الحديث في شيء، فالشاعر حمزة شحاتة مقلد للشعراء المصريين، ويوسف الخال مقلد للشعراء الغربيين، في استلهام الثقافة اليونانية، وقد أخذ بعض الدارسين ذلك على أنه حداثة، أو إبداع، فأين الإبداع؟، لا ننكر أن الإبداع الحديث ظهر في النثر العربي أكثر من الشعر، لكن لم ينتبه أحد من الدارسين لهذا النوع الأدبي الجديد في الرواية والقصة القصيرة، عند عبد العزيز مشري، في مجموعته (موت على الماء) ١٩٧٨م، ومحمد منصور الشقحاء، وباخشوين، وحسين علي حسين، ومحمد علوان، وخالد اليوسف، والكثير من كتّاب القصة القصيرة والرواية، فاللغة لم تعد لغة السجع والمحسنات البديعية بأنواعها، بل تحولت إلى لغة ذات وجهين، وجه داخلي وآخر خارجي (Surface Structure) وكان للوجه الداخلي (Deep Structure) الثقل، في استعمال الصور الأسطورية، كما اهتم الكتّاب بالعلوم الحديثة في العمل الفني، مثل علم النفس والموروث الشعبي وعلم الاجتماع. وهذه أمور في غاية الأهمية في دراسة العمل الفني، قبل الحكم على العمل وعلى صاحبه، ولا ننكر التجاوزات السطحية التي سلكها بعض الكتّاب، وأنكرها المجتمع، بما فيه الخطباء والدارسين بطريقة علمية مهذبة. لكن الدارس عوض القرني في كتابه (الحداثة في ميزان الإسلام) لم تكن دراسته علمية يعتمد عليها في تقويم مسيرة الأدب، لما فيها من التجني والرجم المباشر لكل من ضمنه كتابه المذكور، فالكل عنده قد كفر وخرج عن دائرة الإسلام، على أنه حداثي، وبعض من سلك تيار الحداثة (إن وجد) فقد رماه بالكفر، وما هو بذلك، فكيف يسوغ لنفسه هذا التعدي المكشوف على بعض الكتّاب والكاتبات دون أن يعرف الحداثة، مثل الدكتورة

خيرية السقاف، والكاتبة فوزية أبو خالد، وخديجة العمري، وغيرهن، وعلى أي دليل استند في أحكامه الجائرة البعيدة كل البعد عن النقد؟ هذا العمل ومثله سبب الإشكالية الكبيرة في تلقي النقد، وجعل البعض من الذين تنقصهم البضاعة العلمية يصدقون هذا الرجم بالغيب، يقول: "وتقول خيرية السقاف في كتابها (إن تبحر نحو الأبعاد) صفحة ٦٥ : "وتكشر عن حاجبيها بلقيس ما الذي دفعك أن ترتدي ثوب شهرزاد أوه حدثينا ولكن غير أحاديث شهريار، وشهريار رمز الدم شهريار رمز الألعوبة الدنيوية" هذا مقطع من نص للدكتورة خيرية من مجموعتها المذكورة، يعلق عليه بقوله: "وهكذا بين رموز الإلحاد المعاصر والوثنية القديمة، تستطيع أن تتلمس غموض الحداثة المعاصرة، وبعدها عن المعقول والمألوف..."[٦١] هذا النص الذي نقله المؤلف ليس فيه من الإلحاد شيء، لا سيما والكاتبة من الأسماء المشهود لها بالتقى، وإن وظفت أسطورة بلقيس فقد ذكرها الله -تعالى- في القرآن الكريم، ويقيني أن القرني يحفظ سورة النمل وفيها قصة بلقيس وقومها من جهة، وبين سليمان عليه السلام والهدهد وأساطين الجن والإنس المسخرين له من جهة أخرى، والكيفية التي اهتدت بها بلقيس إلى الإسلام، برجاحة عقلها ومنطقها. والله لا يعذب حتى يبعث رسولا. وقد صور -تعالى- رجاحة عقلها في الآية الرابعة والأربعين من السورة نفسها. فهل كل من لم يسلم قبل أن يأتيه هدي الرسول محرم ذكره، ويبقى كافراً حتى بعد إسلامه؟ مع أن المؤلف يستشهد بقول الأعشى، شاعر مات على الكفر، فأي تناقض هذا؟؟!! كل المسلمين يصلون كل يوم ويقرؤون سورة المسد، وفيها ذكر أبي

---

[٦١] عوض بن محمد القرني (الحداثة في ميزان الإسلام) ص٤٤، دار هجر، الرياض، ١٩٨٨م.

لهب وزوجته التي تسعى بين الناس بالنميمة، ولم نجد لهبياً. وقصة بلقيس من ضمن القصص الكثيرة التي ذكرها الله -تعالى- تطميناً لرسوله الكريم، بأن الرسل من قبله تعرضوا للأذى، وآية على ما من الله به على نبيه سليمان بأن سخر له كل شيء، وقد وظف الكثير من الكتّاب (بلقيس) رمزاً للعروبة، وللعقل ولم يذكر أحد من النقاد والفقهاء منذ القدم، أن ذكر أساطير التاريخ وقصص السابقين محرمة على المسلمين، وأن توظيفها كفر، فلماذا التجني وعدم الموضوعية، وقد يصدق بهذا الرمي بعض الشباب الغض. أما ما أورده عن الشاعرة خديجة العمري، فلم تذكر في قصيدتها أي نوع من الأوثان، كما ذكرها يوسف الخال في تقليده للسابقين، ومثله حمزة شحاتة، وليس هذا دفاعاً عن التيار الحداثي، لكن البحث العلمي يحتاج إلى الصبر وطول البال، وكذلك الدعوة، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، فقد تعرض للأذى وصبر، ومن ذكرهم من الحداثيين ما هم إلا مقلدون، وليس في البلاد العربية من حداثة تذكر، فحيناً يقول عنهم (حداثيون) وحيناً مقلدون للغرب، وماذا يعنينا من كاتب أو شاعر شاذ في الشرق أو الغرب، ما دام قدم لنا من الفن والعلم ما يمكن أن نستفيد منه، فلم يسلَم الذي اهتم بالتراث العربي ولا الذي قلد الغرب، ولا شك أن تيار الحداثة الوافد من الغرب قد طغى في حين من الدهر على الصحافة ووسائل الإعلام، ولكن ليس بكل هذا التحامل، فلم يبق من كاتب ولا شاعر ولا صحافي إلا ووصمه بالحداثة، على أنها الكفر بعينه، وأكثر ما ذكر في كتابه ليس من الحداثة في شيء، بل أن النصوص والمقالات التي تتحدث عن الحداثة تنطلق من منظور عالمي يتعامل مع الفكر بشمولية، لها ما لها وعليها ما عليها. ولغة الكتاب لغة خطابية استعدائية، كقوله: "إنني آمل من علماء البلاد أن

يقولوا كلمة الحق في هذه القضية، وأن يؤدوا كلمة البلاغ والبيان التي كلفهم الله بها، وأن يتذكروا يوماً يقفون فيه بين يدي الواحد القهار"[٦٢] وفي الكثير من الأحيان يرمي بعض من يخاطبهم بألفاظ لا تليق بباحث عن الحقيقة والإصلاح، كقوله عن جريدة الوطن الكويتية (اليسارية) وعن أحمد الربعي الشيوعي الكويتي، وعن خديجة العمري وفوزية أبو خالد "ثم اعتلت المنبر هي وفوزية أبو خالد يلقين ما يسمى بشعر الحداثة مكشوفات الرؤوس، فضلاً عن الوجوه بين الرجال"[٦٣] أضف إلى ذلك أن عوض القرني لا يعرف موروثاً غير الإسلام، ونحن نسلم له بذلك، لكن أين بعض الموروثات الشعبية المقيتة، مثل حجر البنات، والإسراف الاجتماعي، والسحر وغلاء المهور، والغلو والتطرف، أليست هذه موروثات؟. ينقد نصاً لسعيد السريحي "... فهل أصبح الأنبياء في نظر السريحي مجرد فنانين، أتوا بما يخالفون به السائد "[٦٤] وأقول: نعم، إن الأنبياء أتوا بما يخالفون به السائد، كان السائد في مكة بالذات عبادة الأصنام، فجاء النبي ﷺ بما يخالف ملتهم، وهي السائدة، حتى رفضوا تغيير ملة الآباء ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٦٥] ولو لم يكونوا كذلك ما احتاجوا إلى نبي يخرجهم من الظلمات إلى النور. وأحياناً يكون النص في واد وتعليق الشيخ في واد آخر، فقد علق على حديث للدكتور عثمان الصيني، حيث يرى الصيني أن الحداثة شمولية، لم يذكر أنها بديل للإسلام، لكن القرني يصر على

---

[٦٢] نفس المصدر، ص٧٠.

[٦٣] نفس المصدر والصفحة.

[٦٤] نفس المصدر، ص٧٥.

[٦٥] سورة الزخرف، الآية ٢٣.

أنه قال أنها بديل للإسلام.[٦٦] ومثله حديث للدميني، فالدميني في ناحية والقرني في أخرى، فقد أحال ما قاله الدميني إلى المذهب الشيوعي!!! وهل كل حل للفقر والعوز والدعوة للعمل ومحاربة الرأسمالية والجشع وإصلاح المجتمع حكراً على الشيوعيين؟ إضافة إلى أن الشيوعية قد انتهت ولا مجال للحديث فيها اليوم.

ويورد كلاماً لعبد الرؤوف الغزال، ينقد فيه النقد الآني ويدعو إلى نقد منهجي، ويرى أن هذا الرأي ماركسي. ولا أدري كيف يحلل هذا الرجل أفكار الآخرين بهذه الصيغ الجاهزة، ما بين الشيوعية والماركسية والإلحاد.. ثم يناقض نفسه بعد الصيحات العالية التي يصدع بها في وجه هذا التيار وأنه خطر داهم على الإسلام والتراث العربي، ويرى أنهم في بلادنا أقل ضرراً من البلاد العربية الأخرى فيقول "أما في البلدان العربية الأخرى فقد وصلت الضربات إلى القلب على أيدي من يشيد به الحداثيون عندنا صراحة. لكنني أذكر الجميع بقول الشاعر:

"كناطح صخرة يوماً ليوهنها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل"[٦٧]

فما دام يعرف ذلك، لماذا كل هذا العناء وخلط الأوراق بين رجاء عالم وخيرية السقاف، وأدونيس والمقالح، والله قد تكفل بحفظ دينه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وأود أن أقول: إن هذا الكتاب ليس علمياً وليس فيه من المنهج شيء، ثم أن تيار الحداثة قد وقف عند حد معين لم يتجاوزه، وإن من استشهد بهم من شعراء ما يسمى بالحداثة ليسوا إلا مقلدين لغيرهم، والكثير منهم لم يكن في كتاباتهم حداثة، ولا يجب على من يمتهن العلم أن يصدر منه مثل هذه الألفاظ، وهو ينقد الحداثة على ما يسميها بدون معرفة للحداثة الحقيقية،

---

[٦٦] الحداثة في ميزان الإسلام، ص٦٥.

[٦٧] نفس المصدر، ص٤٥.

فالحداثة فكر غربي شامل، ليس مقصوراً على النظم الخاوي، ولا على الأساليب الغامضة، والغموض قد تحدثت عنه قبل الآن بأنه إيجابي وسلبي، وقد تحدث عنه نقاد العربية من قبل بما فيه الكفاية، والحداثة ليست الغموض، وليست الكفر، فالكفر خلق قبل أن تخلق الحداثة التي ثارت الكنيسة الجامدة عليها فكفرتها. وإنني لا أرى فيما ذكره هذا التيار من نقد للتيار الآخر ما يمكن أن يقال: إنه من النقد، لكن التجربة أثبتت تطور الأدب، ومنه الشعر الحر على أيدي الكثير من الشعراء العالميين والعرب، ومنهم السياب، وبعض الشباب في الآونة الأخيرة، لكن تبقى مشكلة المصطلح عائمة إلى الآن ما بين منتج وناقد. وقد قدم للكتاب الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، واكتشفنا أن الشيخ جامل المؤلف ولم يقرأ الكتاب، ويقيني لو أنه قرأه لما كتب له تلك المقدمة، وهذا اعتراف منه بذلك، يقول: "وكنا إلى حين إطلاعنا على هذا الكتاب القيم الذي قام بتأليفه فضيلة الشيخ عوض بن محمد القرني، والذي نقدم له هذه النبذة المختصرة -بسبب عدم الإطلاع-....." وهذا تقريض وليس مقدمة. ونختم القول في رأي هذا التيار ضد الحداثة، بأن ما قدمه الدارسون لهذا التيار الذي يجتاح العالم اليوم بعيد كل البعد عن النقد النزيه، فإذا سلمنا معهم أن هذا التيار تجاوز كثيراً أو قليلاً على القيم الإنسانية واستفز المتلقي ببعض الألفاظ، الصريحة أو المعماة، فإن علاجه على يد التيار المضاد قد صار أسوأ من النص المنقود نفسه، وإذا قلنا: إن النص حمال أوجه -كما تقول العرب- فإن الدارس لهذه النصوص أولها بعيداً عن المقصود وبإسقاط ذاتي من عنده لا يقوم على علم نقدي حديث، ولا من النقد القديم عند العرب، مثل القاضي الجرجاني، وأسامة بن منقذ والجاحظ وحازم القرطاجني، وغيرهم من نقاد العربية

القدامى، ولا من نقاد الحداثة أو من نقاد عصر النهضة. وقد ذكرت من قبل في دراسة النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية، نشأته واتجاهاته، أن هذا التيار المضاد المندفع لم يستطع إسقاط التيار الحداثي، بينما أسقط التيار نفسه بنفسه، ولا يعني ذلك أن التيار انتهى لكنه أخذ خطاً آخر أكثر نضجاً وواقعية، في الوقت الذي اختفى الكثير من رموزه في الساحة الفنية، ولم تعد المرجعية الأجنبية هي المعول عليها، لأن فشلها ثبت منذ الرموز الأوائل إلى اليوم، لكنها اتخذت خطاً عربياً خاصاً بالحداثة العربية التي لا تعني إنكار القديم والتخلي عنه، جملة وتفصيلا، فصار المبدع يبحث عن التراث العربي الإسلامي المتوازن ليستقي منه مرجعيته الثقافية الإبداعية، وهذا يعود بنا إلى أن الأسطورة الغربية خاصة بأهلها والعربية خاصة بأهلها أيضاً، وإن كان تعسف البعض في ظهور أدب إسلامي يضاد وجود الأدب الحديث، فإن هذه موجة من ضمن موجات كثيرة يمر بها العالم العربي، ومن رموزه من ينكر التراث العربي، في زمن الإسلام، لا لشيء إلا أنه عربي، وفي المقابل لم تكن نظرة أمل دنقل ولا صلاح عبد الصبور بالنسبة للمدينة على أنها ضياع للقيم بصالحة، ولا نظرة المبدع للريف الذي زحف على المدينة بالنظرة الصائبة، فالبحث اليوم عن قيمة جمالية، وليست الإثارة في كشف الأسرار والمسكوت عنه بذات القيمة الفنية، فالقيمة الفنية في جمالية اللغة وحسن صياغة الأسلوب وتقديم الجديد، ولم تصبح النغمة المضادة للأدب ونقده من منظور عقدي، على أن هذا حداثة وذاك تراث، فالانحراف العقدي موجود من قديم الزمن حتى في التراث نفسه، فليست هذه هي الحجة التي يحتج بها، فالحياة متجددة على الدوام، ولا عبرة بمن جدَّف على الذات الإلهية ليكون المبدع الذي أتى بما لم تستطعه الأوائل، فالكفر والطاعة متلازمان منذ الخليقة،

وقد مر بنا في هذه الدراسة عدد من الزنادقة والآراء المنحرفة، وليس علاجها بالشتم وتأويل كل ما يقال، بل الحل لمثل هذه القضايا يكون بالحلول الوسطية، ويكفي ما كان من هوة سحيقة بين الطرفين، لم تؤد إلا إلى التفرقة والبعد عن إنتاج أدب ذي قيمة فنية، فإما متحجر مقلد، أو منحرف مقلد، لكن ليس كل ما ظهر من إبداع حديث ليس بذي قيمة فنية، فهناك من الشباب من يمتلك المواهب العالية والثقافة الجيدة، وقد أثبت وجوده في الساحة الفنية وتردد اسمه في الداخل والخارج، وفي النهاية ليس لنا إلا الحل الوسط، تمسك بالتراث وإبداع من معطيات الحاضر.. لكن الحماس الشديد أخذ البعض ممن لم يكن لهم الدراية بالفنون الحديثة ولا التعامل معها، من خلال قراءة النصوص قراءة علمية محايدة، فاختلطت الأوراق بما لم يعد على الإسلام بفائدة، حيث تصيد البعض بعضاً من نصوص ليس لها قيمة فنية، ولا إبداعية، فمقارنات أدونيس لا تختلف عن مقارنة أنطون سعادة، التي عرضناها في هذه الدراسة، فمقارنة أدونيس لشعراء العربية الفحول بشعراء الغرب مقارنة ليست في مكانها، فالبحتري وأبو تمام وأبو نواس، وغيرهم من الشعراء العرب أصحاب مدارس مستقلة استفاد منها الغرب قبل أن يستفيد منها العرب في حاضرهم. أما شعراء الغرب، فلهم مدارسهم الغربية، ولا غرابة إذا استفاد منها الشرق والغرب، فالعلم والآداب ليس لهما هوية ولا وطن، وإن ظنهم البعض ساقطين في بلادهم فقد توهم، فهم أعلام في بلاد لا تقارن النص بصاحبه، ولا تحاسب المبدع على سلوكه الخاص به، وما يهمهم إنتاج المبدع، أما قول أدونيس عن أبي تمام أنه حرر الشعر

من الشكل، فقد شهد له بذلك النقاد العرب القدامى، قبل أن يقول فيه أدونيس كلمته[68] ولا يكفي في النقد أن يحال كل شيء إلى الدين، فالإسلام لم يتبرأ من شعر الجاهليين الوثنيين، ولم يمنع التعامل مع غير المسلمين، وليس من النقد المنصف، ولا من العقل أن يوصف إنسان بضعفه كهادم لدين تعهده الله بالبقاء إلى يوم القيامة "يجمع هذا وذاك في أسلوب مضلل ليهدم الكلمة واللغة والدين والفكر الإسلامي الحق"[69] إن من العجب أن يرى كاتب هذا البحث في أودنيس أو غيره سلطة أقوى من سلطة الدين واللغة، ونسي أساليب العرب القدامى من أصحاب البلاغة والفصاحة الذين تحداهم الله -تعالى- بأن يأتوا بسورة أو آية فلم يستطيعوا، فكيف بمقلد حديث يخشاه الكاتب؟؟، أعتقد أن الكاتب يعرف ذلك جيداً، لكنه يبالغ ويساوم على قضايا خاسرة من أساسها، يتضح ذلك من قوله عن الفكر الإسلامي الحق، وهو يعرف أن الفكر الإسلامي حق مهما حاولت التيارات المنحرفة استخدامه لمصالحها الخاصة.!![70] إن هذه المبالغات في النقد (المؤدلج)، موجهة لترضية التيار الذي ينتمي إليه الكاتب من ناحية، ومساومة على الفكر من ناحية أخرى، فلم يصن الكاتب لسانه عن التشدق بالألفاظ الساقطة وهو يصف كتَّاب الغرب بالسقوط، وهذه معضلة أصيب بها الفكر النقدي في إشكالية المصطلح النقدي، كان الأولى به تحليل النص ونقده من وجهة نظر فنية، وليس من وجهة نظر مسبقة، ويقيني أن الكاتب يعرف كل ذلك

---

[68] انظر، ديوان أبي تمام، بشرح التبريزي، ٢١٧/١، وابن رشيق في العمدة ٢٠٩/١، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٤، ١٩٧٢م.

[69] دكتور، عدنان النحوي (الحداثة في منظور إيماني) ص٢٥، دار النحوي، ١٤٠٩/١٩٨٩م.

[70] المصدر نفسه، ص٢٧.

ولكن موجة التيار العاتية والمصالح الفردية جعلته يركب الطريق شططاً، لتحقيق مآرب ذاتية وليست في مصلحة النقد الأدبي. ولو أن نقاد هذه المرحلة التي أتيح لهم فيها إطلاق العنان على غير هدي فني ولا دراسات معمقة في المذاهب الأدبية العربية والعالمية رجعوا إلى كتابات النقاد العرب في عصر النهضة، وفي مقدمتهم سيد قطب وأمثاله من المعتدلين، قبل التحول الموجه وجهة نفسية، لوجدوا سيد قطب -وهو ممن يؤمنون بفكره النقدي وتوجهاته الإسلامية- يقول "وظيفة النقد تتلخص في تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية وبيان قيمته الموضوعية وقيمه التعبيرية والشعورية وتعيين مكانه في خط سير الأدب وتحديد ماهيته، إضافة للتراث الأدبي في لغته وفي العالم الأدبي كله"[71] ولا يرى الباحثون عيباً في التزود من التراث العربي القديم، بجانب التزود بالثقافة العالمية، سواء من الشرق أو من الغرب، فإذا كنا سنحارب الأسماء بمجرد أنها أسماء، دون النظر إلى ما قدمت، فإن هذا مؤشر خطير على تخلف الثقافة العربية عن الثقافات العالمية، وتذرع البعض بالدين ليحمي ضعفه، سواء كان على علم أو على غيره، فقد حمل الدين ما ليس يحتمل، فالآداب الغربية هي التي أعطت المذاهب مدلولات واضحة، لكن حينما تأثرنا بتلك الآداب تشيع بعضنا لمذهب من مذاهبها[72] فالناقد يجب أن يكون متحرراً من أسر التعصب، وأن يقيم الموازين النقدية بتجرد تام، وأن يتعامل مع النص الذي أمامه بجدية وحيادية، وما أشرت إليه -على عجل في هذه الدراسة- من كتب أكثر ما يقال عنها (تجارية) ليست من النقد في شيء، فقد ركب كتابها الموجة، على غير علم ولا هداية فنية، لتسويق

---

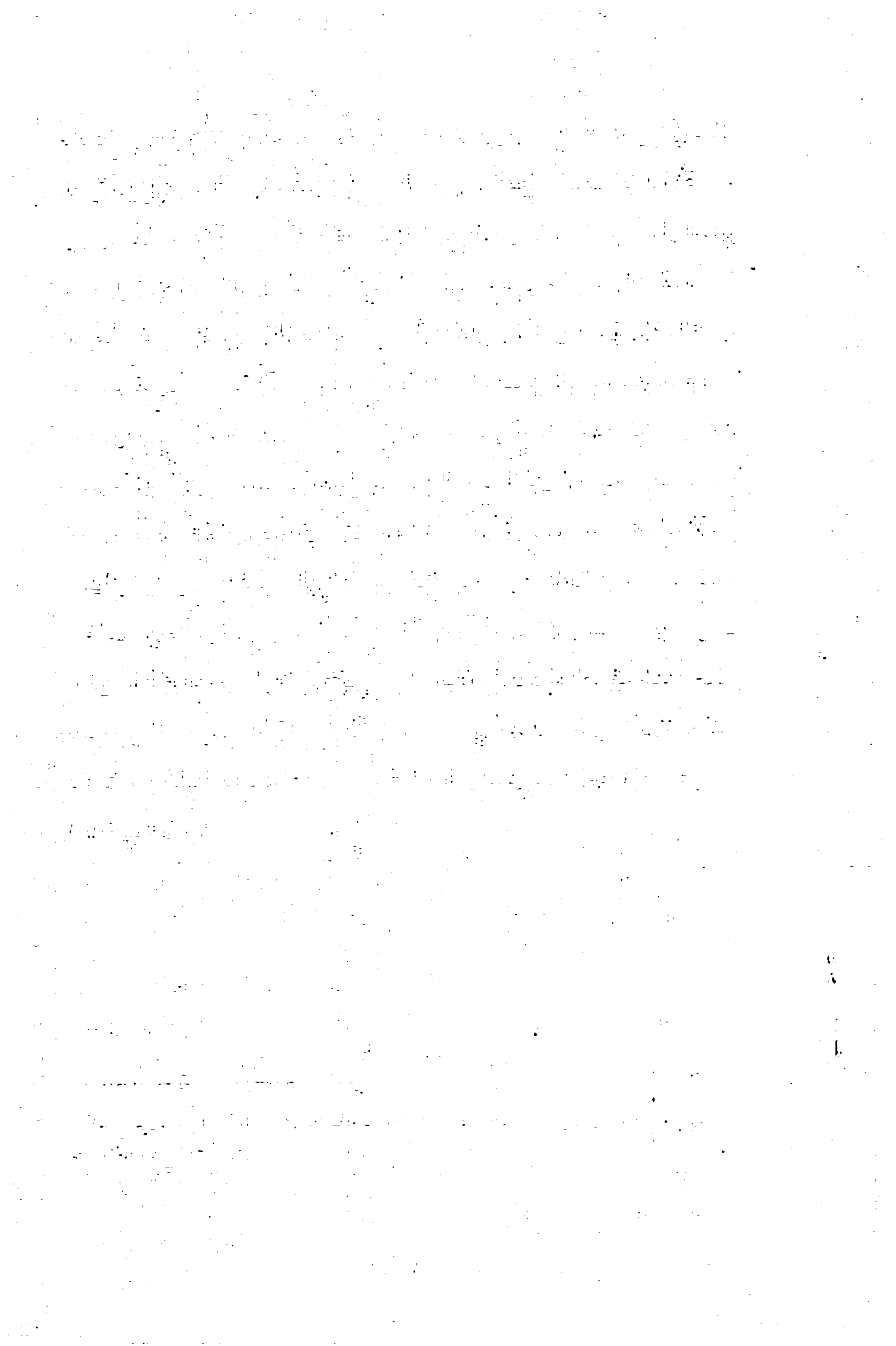
[71] انظر، صبري قنديل (رياح الانشطار) ص١٤، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

[72] انظر، صبري قنديل، ص١٥.

بضاعتهم، وما يحسون به من الناحية النفسية ضد التيارات التي ظهرت في تلك الفترة من الزمن، لتصفية حساباتهم مع الآخرين، على حساب النقد الأدبي، وفي وقت لم يتمكنوا من مطارحاتهم الهزلية مع الفريق الآخر، وقد أشار الكثير منهم إلى هذه المرحلة، وعلى أن التيار الحداثي قد تولى على قنوات الصحافة العربية، فلم يترك لهم مجالاً للنشر، فاستغلوا المنابر والأشرطة المسجلة والكتب الضعيفة في مواجهة الآخرين، وصارت الاتهامات توجه بالعموم دون الخصوص، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على جهل بالمصطلح، ومعاناة نفسية تجاه الآخر، وسبب آخر أقوى من السبب الذي أوردته، وهو تشنج الطرفين وعدم الحوار الصادق، وتصيد الأخطاء والهفوات، وعدم مخاطبة الآخر بالمنطق العلمي، واللجوء إلى التكفير، كأقرب وسيلة متاحة في هذه المرحلة، وأغلب من كفّر وأقصي ليس له يد فيما اتهم به[٧٣] إضافة إلى عدم إتاحة الفرصة للطرف الآخر في حق الرد، في الكثير من الأحيان، لأن هذا الطرف الذي حمى نفسه من المناظرات والحوار مع الآخر، صور في أذهان الآخرين أن نقده كان دفاعاً عن الدين، وبث حول ذلك الإشاعات الكثيرة، مما جعل البعض من العامة يصدق بها.

---

[٧٣] انظر، محمد المفرجي (المرحلة) ص٩٤، مكة المكرمة، ١٤٢٢/٢٠٠١م. ودراستنا (النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية نشأته واتجاهاته) ص٢٠٠، مصدر سابق.



# الفصل الرابع:

## التيارات المضادة للتيار الغربي.

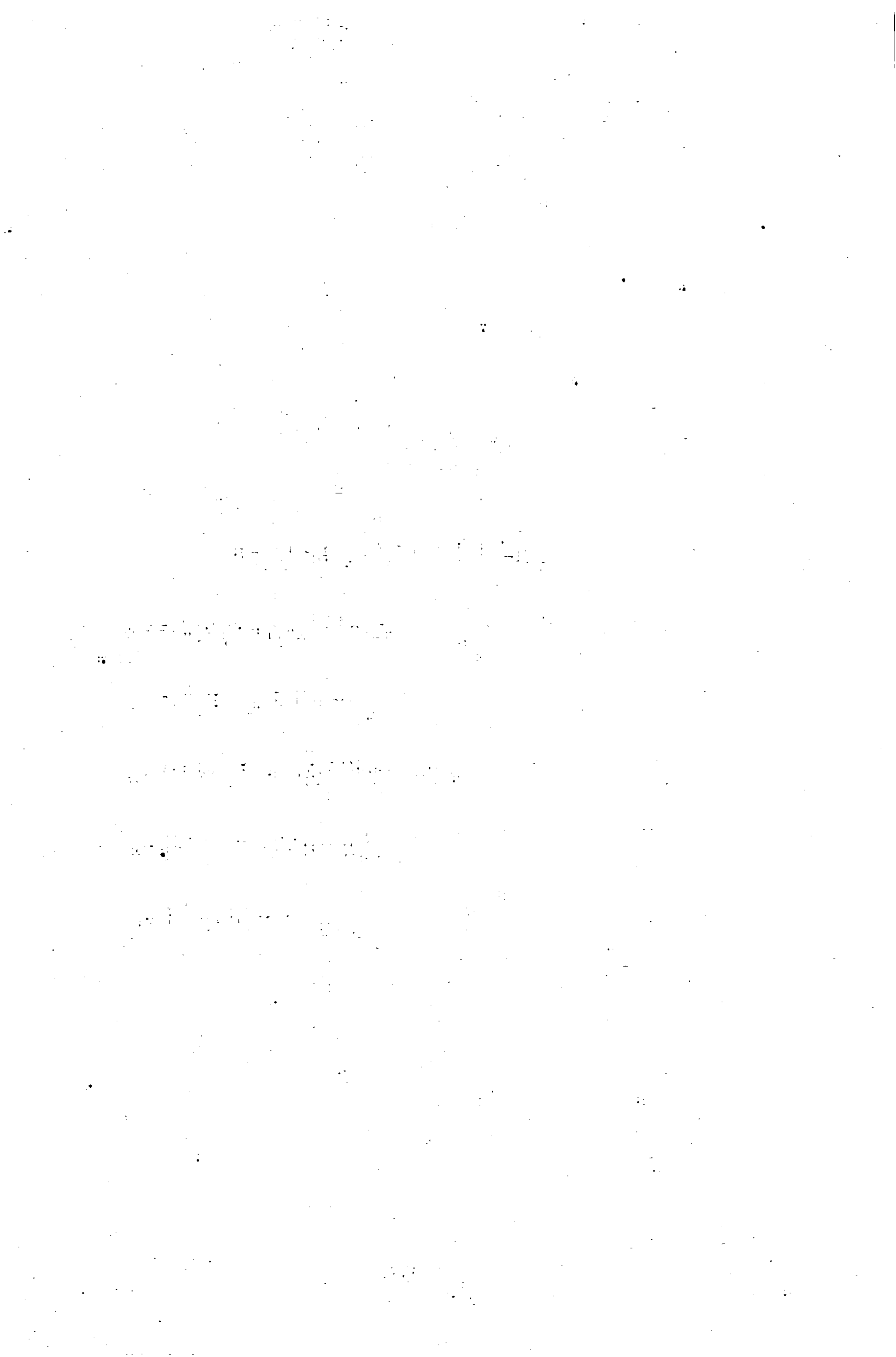
*- تيار الإخوان المسلمين.

*- تيار العروبة القومي.

*- القومية العربية الرومانسية.

*- القومية والناصرية.

*- الأدب الإسلامي.



## التيارات المضادة للتيار الغربي :

كانت التجارب التي مر بها العالم العربي مريرةً ومتناقضة في نفس الوقت، فمنذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، كقوة عسكرية حققت فيها أوروبا انتصاراً ضد الشرق العربي، والقوى العظمى تخطط لتعويض خسائرها المادية، التي خسرتها في الصرف على الحرب، وتسعى لتحويل الفكر التقليدي إلى فكر يتوافق مع مخططاتها الجديدة في البلاد العربية، ذات الخيرات البكر، من خلال نشر التيارات الغربية الجديدة، العلمانية والحداثية، على وجه الخصوص، وتحويل الفكر العام إلى فكر غربي، ليكون عند إنسان الشرق قناعة بما تقدمه تلك القوى من مخترعات وأفكار تخدم مصالحها، لكن الأمر استعصى على التطبيق، بعد أن اكتشف العرب عدم صدق تطبيق المصطلح الفكري على البيئة العربية، كتنافر ثقافي، فالدين مرتبط بالدولة في الموروث الثقافي، واللغة في مصطلحاتها مختلفة عما ينادي به علماء الغرب، والمجتمع في تخلف لم يدرك التعامل مع المصطلح بحس وطني، والتغلغل في الشئون الداخلية العربية يزداد يوماً بعد يوم بوجود الكيان الصهيوني، والمجتمع منقسم بين مشرِّق ومغرِّب، بين من ينادي بثقافة حديثة، وآخر متقوقع على نفسه، لم يفهم التيارات الغربية ولا ما ترمي إليه، ولم تقابل بفعل ثقافي منظم، وبناء على ذلك وجدت التيارات مجالاً رحباً للظهور، من خلال هذه الدوامة الكبيرة، وقام الإنسان بمراجعة نفسه للخروج من هذه الدوائر المغلقة، يبحث عن سبيل يتخذه مخرجاً من هيمنة التيارات الغربية من ناحية، ويسعى لتكوين شخصية مستقلة من ناحية أخرى، فظهر تيار العروبة الأول، على يد ساطع الحصري، مقلداً لتيار القومية الغربية الذي نشط في هذه الآونة، وتصادم مع التيار الإسلامي، ومن ثم جرت

المحاولات لإيجاد البدائل الفكرية، من طريق تيارات جديدة لها طابع المحلية، لتكون رد فعل على التيارات الغربية المتزايدة في المنطقة، فظهرت التيارات التالية:

### ١- تيار الإخوان المسلمين:

تأسست حركة الإخوان المسلمين في السويس، سنة ١٩٢٨م، وتكونت من المؤسسين الثلاثة البارزين (حسن البنا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب) ودارت حول هذه الحركة شكوك كثيرة، مع حسن الظن بأعضائها ومؤسسيها، فهناك من الغربيين من قال: إنها أنشئت لتكون ضداً للحركة الصهيونية وقهرها عن التمدد في الوطن العربي الإسلامي في الشرق الأوسط، وهناك من قال: إنها ظهرت لتكون درعاً منيعاً من انتشار الشيوعية، وعلى أي حال، هذه أقوال لا تستند على دليل علمي يجوز القطع به، وقد انتقلت إلى القاهرة، في سنة ١٩٣٣م، بزعامة حسن البنا (١٩٠٤-١٩٤٩م) ويعتبر الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) الأب الروحي والفكري للإخوان المسلمين، وجماعة المنار هم الصوت الوحيد الذي يكافح العلمانية، وقد أخذ من توفيقية محمد عبده جانبها السلفي، ومن الغزالي موقفه الكلامي، وموقف ابن تيمية الفقهي والتشريعي، وناصر الدعوة السعودية في عهد الملك عبدالعزيز، وقد أجهد نفسه في صياغة قانون إسلامي حديث يكمل الشريعة ويسير معها، وأفتى ضد قتل المرتد لأسباب عقيدية خاصة به لا تثير فتنة عامة، وعالج وضع المرأة[1] فمنه أخذ حسن البنا، وعبد القادر عودة، وحسن الهضيبي، وسيد قطب، ومصطفى

---

[1] محمد جابر الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص٧٩، مصدر سابق.

السباعي، ومحمد المبارك، ومعروف الدواليبي، وتقي الدين النبهاني، ومن جاء بعدهم من الإخوان..[٢] ومهما يقال عنها، من أنها ممولة من بريطانيا، أو أنها رد فعل على التغلغل الشيوعي، فإنها في النهاية رد فعل على العلمانية الغربية، وهناك من يرى أنها ضد الغرب بعامة، وبالرغم من أن هذه الحركة استقت من مصدر واحد (الشيخ رشيد رضا – رحمه الله –) إلا أن هناك اختلافاً في المنهج والأسلوب الفكري، فلم يأخذوا منه التوفيقية ولا السلفية المعتدلة، بل كانوا أكثر تصلباً وعنفاً، وكان مصير الثلاثة، إما اغتيالاً وإما إعداماً، فحسن البنا لم يؤثر عنه أكثر من مرشد للإخوان، وشُهد له بالذكاء، وعبد القادر عودة –كذلك– أما سيد قطب فكان خطابياً هجومياً شديد اللهجة، تقرب لهجته الفكرية الخطابية من لهجة الشيوعيين – وقد يكون ذلك من خلفيته الثقافية – فهو يخاطب الجماهير الجائعة ويهاجم أصحاب الترف والعيش الرغيد، وإن كنا لا نعارض هذا المبدأ، لكن لم يكن موفقاً في أسلوبه النثري، خاصة في الآونة الأخيرة، وهو الشاعر والناقد، وصاحب القلم الجميل قبل الدخول في حركة الإخوان، وكانت عقدته ما يسمى (الجاهلية) ففي كل مناسبة يكرر هذه الكلمة: إن العالم كله في جاهلية، ولا أدري هل استثنى نفسه من هذا العالم، أو حتى شيخه، أم هو معهم؟؟ وكان اندفاعه شديداً في كل مؤلفاته، ضد الرأسمالية الغربية، وكل ما له علاقة بالغرب، وبالتاريخ العربي، لكنها تهون مع كتابه (معالم في الطريق) يقول فيه: إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية... لا تخفف منه شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة... وفي موقع آخر من الكتاب يقول: الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية... فإما إسلام وإما جاهلية، وليس

---

[٢] ألبرت حوراني (الفكر العربي في صراع النهضة) ترجمة كريم عزقول، ص٢٦٨ -٢٩٢، بيروت، ١٩٦٨م.

هنالك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية"[٣] وهذا ما يبرر القول بأن التيارات الإسلامية الفكرية التي ظهرت في هذه الفترة رد فعل عنيف على الوجود الفكري الغربي، والتيارات الغربية التي أخذت في التزايد على المنطقة العربية بعد الحرب الأولى وتقسيم العالم العربي، بعد اتفاقية سايكس بيكو، عام ١٩١٧م، بين بريطانيا وفرنسا، وهما الدولتان صاحبتا السيادة في المنطقة، والغريب في الأمر أن أمريكا قد عارضت هذه الاتفاقية!! وأكثر ما أثر في الفكر العربي: الوجود الصهيوني والنكبة الأولى في فلسطين، كأول انتفاضة استمرت ما بين ١٩٣٦-١٩٣٩م، كانت نهايتها الفشل والهزيمة، فقد أثرت هذه الأزمات في الفكر العربي المرتبط – دائما – بالدين تأثيراً عميقاً جعل العلماء والمفكرين يجتهدون في البحث عن مخرج لهذه الأزمات، لكن المشكلة –هنا– في إيجاد المصطلح الجديد المتوائم مع الظروف الآنية في معالجة الوضع، من خلال نظرية نقدية متوازنة، فجماعة الإخوان المسلمين في مصر عادوا بالفكرة إلى الجهاد المهدوي، الذي تكلمنا عنه، واثبت جدارة في حينه، لكنه لم يعد صالحاً في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الحركة، فقد تخطاه الزمن، وغيرت أوروبا من خططها، وابتكرت خططاً جديدة، واحتوت في البداية عقليات جديدة من العالم العربي نفسه، واستطاعت – إلى حد ما – أن تقسم العالم العربي إلى قسمين: قسم مؤيد وآخر رافض للإستراتيجيات الغربية، ونجحت في الكيل بميزانين، لكل من الطرفين بضاعته التي تناسبه، فشجعت العلمانيين وشجعت السلفيين، ليكون الاثنان أعداء للشيوعية، بينما روَّج الفكر الإخواني لنظريته بين العامة ورجال الفكر الإسلامي في الوطن العربي، ولم يحظ بنشاط إعلامي جيد في

---

[٣] سيد قطب (معالم في الطريق) ص١٩٩- ٢٠١، بيروت ١٩٦٨م.

الوسط الثقافي، مثلما حظي به الفكر العربي عند بعض الكتاب العرب المعتدلين في مصر، مثلما كان فكر العقاد، الذي عالج الوضع برومانسية إسلامية، في مؤلفاته عن قادة الفكر العربي الإسلامي في العصور الأولى للإسلام، مثل (العبقريات) والفلسفة القرآنية...، أما سيد قطب فقد ربط بين الجاهلية والفكر الأوروبي والأطماع الغربية في بلاد الشرق، وهذا الربط ليس من المنطق في شيء، فما ذلك إلا مما يعانيه سيد قطب نفسه من الكثير من ردود الأفعال، تتلخص في سببين:

**الأول**: التعذيب الجسدي الذي تعرض له. **والثاني**: التعذيب المعنوي في وجود القومية العربية، ولذلك ينسب كل شيء إلى الجاهلية، باعتبار الجاهلية كانت من الموروث العربي القديم، وهي موروث بائد، وكذلك يفعل أخوه، محمد قطب في كتابه (جاهلية القرن العشرين) حيث رد هذه الجاهلية إلى جذورها الفكرية في مذاهب داروين وماركس وفرويد...[٤] وهذا الربط غير المبرر بأن هؤلاء العلماء يعيشون جاهلية، فيه من الإجحاف ما فيه، مع أنه وجد قبولاً في حينه، إلا أن التفكير العربي الإسلامي اليوم لن يقبل مثل هذه الآراء المتطرفة، ويميل إلى الحوار وأساليب التفكير العلمي في مواجهة الآخر بنفس المنطق الذي يفكر به، بيد أن مدرسة الإخوان المسلمين في الأقطار العربية الإسلامية الأخرى اتخذت خطاً غير الخط الذي اتخذته المدرسة المصرية، فالمدرسة السورية (مصطفى السباعي، ومحمد المبارك، ومعروف الدواليبي) اتخذت خطاً أكثر انفتاحاً على الفكر الحديث، وأكثر إيماناً بالأسلوب الإصلاحي التطوري.[٥] وبالتالي، فهي

---

[٤] محمد قطب (جاهلية القرن العشرين) ص٤٣- ٤٥، القاهرة، ١٩٦٨م.

[٥] الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص٨٠، مصدر سابق.

أقل عنفاً وتطرفاً، فقد تزعم اثنان منهم (السباعي والمبارك) الجبهة الإسلامية الاشتراكية، في البرلمان السوري، عام ١٩٤٧م، إضافة إلى ذلك قرب هذه الروح من روح العصر، واختيار اللفظ السهل، وعدم الاستفزاز والحط من قيم الآخرين، وإشعال روح الشباب المتهور وزجهم في أتون لا كفاء لهم بها، فيؤلف السباعي (اشتراكية الإسلام، ١٩٥٢م) لتبرير الاشتراكية العربية، التي سميت فيما بعد (الناصرية) حيث أيدها جمال عبد الناصر، وساندها، فقد وجد أن الاشتراكية العلمية أقرب إلى روح المسلمين من غيرها من التيارات الفكرية المعاصرة، التي ثبت فشل الكثير منها في العالم العربي، بل أن كبار المفكرين تراجعوا عن آرائهم فيها، ووجدوا أن تطبيقها من المستحيل في الوطن العربي. وعندما ضُرب [الإخوان المسلمين] في مصر سنة ١٩٥٤م، أسس تقي الدين النبهاني حزب الإخوان المسلمين في الأردن، مشدداً على إقامة دولة إسلامية قبل أي إصلاح.[٦] يقول الدكتور مجيد خدوري: " إن نشاط الإخوان لم يكن إلا تعبيراً عن ردة الفعل على انحلال الإسلام ورسوخ أقدام الغرب... وقد شهدت فترة ما بين الحربين حركة علمانية لم تعمر طويلاً، إذ قضت عليها ردة فعل دينية، وما بروز الإخوان في الميدان بقيادة مهدي جديد بثياب مرشد إلا استجابة لتحد طال أمده"[٧] ومن المؤكد أن التعاطف قد ظهر واضحاً مع هذه الجماعات في الدعوة لفكرهم، من كل المسلمين، خاصة منهم الذين يعيشون في البلاد ذات النظام غير المسلم، أو التي اتخذت نظاماً علمانياً في نظامها اليومي، في شبة القارة الهندية، وتركيا وإيران، وهو تعاطف ثوري لم يسلم من الخرافات والانحراف في العقائد،

---

[٦] للتوسع في هذا الموضوع انظر، إسحاق الحسيني (الإخوان المسلمين) بيروت، ١٩٥٥م.

[٧] مجيد خدوري (الاتجاهات السياسية في العالم العربي) ص٨٨، بيروت، ١٩٧٢.

بتأثير من بعض الأفكار السياسية، والتطرف الصوفي المبالغ فيه، نتيجة ما يواجهه المصطلح من إشكاليات متعددة، وروحانيات وصلت بالبعض إلى درجة التقديس، وحُسب على تيار المسلمين تيارات منحرفة كل الانحراف عن الدين والعقائد الصحيحة، مثل (القاديانية) التي تتلقى المساعدات الكبيرة من الكنائس في أوروبا وأمريكا.. وكان التعاطف يأتي من ناحيتين:

الأولى: التعسف الذي تمارسه إسرائيل في المنطقة العربية، وإهانة المقدسات الإسلامية، إضافة إلى عامل الضعف العربي والهزائم المتوالية وتزايد الفقر، وسوء التقدم العلمي في البلاد العربية، حيث لم يبلغ في سنة ١٩٦٦م، (سنة وفاة سيد قطب) أكثر من ٣٪ حسب تقرير أعدته الجامعة الأمريكية، ويظهر سيد قطب مزيداً من التأثر بالماركسية في نظرتها الطبقية حيث يحلل السلوك السياسي للطبقة الرأسمالية، بقوله: " حين يلوح في الأفق شبح الخطر على مصلحة صغيرة من مصالح الرأسمالية، ينسى المتصارعون أحقادهم... ويقف الجميع صفاً واحداً في وجه ذلك الخطر الصغير، الوفدي السعدي الدستوري سواء، يدافعون عن مصالح الرأسمالية ضد مصلحة الجماهير المحرومة" ويقول في مكان آخر من نفس الكتاب" إن المصطلح الإسلامي لمفهوم "الأمة" الجماعة المؤمنة المتحدة، التي تعبر عنها وحدة أهل السنة والجماعة، دون تمييز بين أغنياء وفقراء إلا بمقياس الإخلاص للعقيدة، يتطعم هنا بنظرة طبقية حادة تفصل الرأسماليين، "أصحاب الترف الفاجر" عن جماهير الكادحين الذين أصبحوا وحدهم المعبرين عن الوجود المشروع والكيان الطبيعي للأمة" ويظهر قطب نوايا الحركة على أنها سياسية تحلم بالحكم والسيطرة، ويضيف" ولكن يشترط أن يحكم الإسلام بعدئذ لأنه " يمنحنا عدالة اجتماعية شاملة ويردنا إلى عدل في

الحكم، وعدل في المال والفرص، وعدل في الجزاء"[٨] يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري " تتمازج في فكر قطب وشعوره مع نزعة الميل للعنف الطبقي (الماركسي) نزعة دينية جهادية تاريخية... والنزعتان في اندماجهما في مركب شعوري واحد تجمع بينهما وحدة العداء للغرب الرأسمالي ومؤثراته في الشرق العربي. وكان الإخوان والشيوعيون يتقاسمون العيش في معتقل واحد أيام الملكية، وفي عهد الثورة[٩] وهذه النبرة العالية –سواء أكانت إسلامية أو ماركسية– قد لاقت هوى في نفس الشعب المصري أولاً، والعربي ثانياً، وذلك للظروف التي ذكرت شيئاً منها. **والثانية**: بعد الضربة الموجعة للجماعة، سنة ١٩٥٤م، وإعدام أحد مؤسسيها (عبد القادر عودة) يشتد التعاطف معهم، في البلاد الإسلامية، ويطلب الكثير منهم اللجؤ (ليس السياسي طبعاً) إلى بعض البلاد الإسلامية، وكان أغلبهم قد طلب المجئ إلى السعودية، وخاصة من سوريا ومصر، للعمل، فرحبت الحكومة السعودية بهم، وكان من الذين جاؤوا محمد قطب، أخو سيد قطب بعد إعدام الثاني في سنة ١٩٦٦م، ومحمد سرور زين العابدين، من سوريا، ولم يكن من المؤسسين، لكنه كان معتنقاً الفكرة ومندفعاً نحو التغيير. وأطلق مصطلح (القطبية والسرورية) قياساً على المهدية والسنوسية.. على فكر هذين الرجلين، لما لهما من تأثير في تبني بعض الشباب النابهين المتأثرين بفكرهم، أو بالفكر الجهادي – بصفة عامة – وهو ما يطلق عليه (التيار الحركي من داخل التيار العام) ونمط هذا التيار سرعة التغيير، إضافة إلى القدرة على جذب أكبر عدد من الجماهير، نظراً لما يتمتع به هذا الشباب من القدرة الثقافية في

---

[٨] سيد قطب (معركة الإسلام والرأسمالية) ص٣٦، ص١١٣- ١١٤، القاهرة، ط٤، د.ت.

[٩] الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص٤٧٨، مصدر سابق.

المجال نفسه، كما استطاع بعض الذين أدعوا الظلم في بعض البلاد العربية الحصول على إقامات دائمة، في ظل هذه الزوبعة، ومن خلالهم تم تسويق الفكر الذي يؤمنون به من خلال مؤلفات المشاهير من قادة الحركة، مثل سيد قطب، نظراً لعمل الكثير منهم في مجال التعليم والإعلام، وتبنى محمد قطب بعض طلاب الدراسات العليا، مثل سفر الحوالي، ، وأعد الحوالي أطروحة الدكتوراه معه في موضوع (الإرجاء) في جامعة أم القرى، ورد الحوالي له الجميل في تبني أفكاره الجهادية، واستطاع كل من محمد سرور زين العابدين ومحمد قطب الوصول إلى الهدف، أو شيء منه من خلال الطالبين (سفر الحوالي وسلمان العودة) وبالأخص بعد انقسام المصطلح الفكري على نفسه عند احتلال العراق للكويت في سنة ١٩٩٠م. وقد كان الفكر الإخواني الجهادي موجوداً منذ زمن، لكنه خامد إلا من بعض الخطب وأشرطة التسجيل، وبعض المؤلفات التي ينصح بها بعض المدرسين، أو تعطى للطلاب المتفوقين في نهاية العام الدراسي، وفي المراكز الصيفية، إضافة إلى ما يوزع من خلال جلسات الوعظ من أشرطة ومنشورات، إلى أن جاءت نهاية القرن الرابع عشر الهجري، وظهر نشاط التيار بظهور حركة جهيمان بعد الثورة الإيرانية، وعندما تدخل الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، في ١٩٧٩/١٢/٢٧م، ونشاط الفكر الشيعي في إيران في العام نفسه. ووجد البعض منهم فرصته، وخاصة صغار السن، حيث عمل هذا التيار بنشاط في هذه الفترة، وكما قلت من قبل: فإن كراهية الغرب باعتباره العدو الأول كانت تلاقي رواجاً في أوساط الشباب الذين تربوا على كره الشيوعية، إضافة إلى الروح المسلمة، فهب الشباب لمساعدة إخوانهم المسلمين في وجه هذا الغزو الملحد الغازي لبلاد المسلمين، وكان أيمن الظواهري يعمل طبيباً في جدة، ولم

يكن له نشاط سياسي، بعد أن خرج من القاهرة بعد مقتل السادات، وخيبة أمل الإخوان الجهاديين في قلب نظام الحكم، وواتته الفرصة الذهبية للذهاب إلى أفغانستان ليتعرف عن كثب على أسامة بن لادن هناك، فيستفيد الأخير من خبرته مع الإخوان، منذ أن كان عمره سبعة عشرة عاماً، تعليمه جيد وثقافته عالية وستستفيد منه الجماعات في مخاطبة الآخر، حيث أنه يجيد اللغة الإنجليزية، ومن مصطلحاته وما قاساه في السجون الناصرية، مصطلح (العدو القريب) ويعنى به الحاكم، ويرى أن الحركات الإسلامية أقوى من الحاكم ونظامه، ويسدد نقداً شديداً للقومية العربية، التي كانت تحارب العدو البعيد [إسرائيل] لكن هناك العدو القريب، ويرى أن ذلك كان في خدمة الحاكم، مما شغل الجماهير العربية الإسلامية عن العدو القريب بالعدو البعيد، وأن الحاكم —حسب قوله — مرتد لأنه يسير بأفكار العدو البعيد، وسيسقط بسقوط العدو البعيد. ونجد أن هذه الأفكار الجديدة ظهرت عقب فشل التوصل إلى حل مع إسرائيل. لكن استراتيجية بن لادن فشلت بسبب العزل السياسي الذي حد من تمدد دوائرها التي تقوم -في أساسها- على زعزعة الأمن وضرب الإقتصاد. وأسس أبو عبيدة المنشيني معسكرات القاعدة في أفغانستان، وهو ضابط سابق في الجيش المصري، واختل المصطلح الجهادي بعد غزو الكويت، الذي تحدثت عنه قبل قليل، حيث رفضه البعض، وأيده آخرون، ممن هم ضد أمريكا وحلفائها، بينما وقف تيار وسطي بين الطرفين. وقد سعى البعض من تيار الجهاد الإخواني إلى تجديد التجربة الأفغانية في كل من : مصر، والجزائر، والبوسنا، والسعودية، والفلبين، والشيشان، لكنهم فشلوا، لكن هذا الفشل لا يعنى النهاية، فكما يقال هي (استراحة المحارب) أو البركان الخامد، إلى أن يجد التيار فرصته فيظهر بشكل

جديد. وهناك تيار الولاء والبراء، وهو تيار في أساسه متبرئ من غير المسلمين ومن والاهم، وتمثله مدرسة بريدة (عاصمة منطقة القصيم في السعودية) التقليدية، كانت قائمة منذ زمن بعيد، لم تُدخل نظام التعليم الحديث في مناهجها، سلفية على طريقة محمد بن عبد الوهاب، واختلافاتها شكلية، وليست جوهرية، وليس لها مطالب سياسية، لكنها تعارض الأنظمة من مبدأ الولاء والبراء فقط. ونقرر في نهاية هذا الموضوع: إن هذه التيارات الفكرية الجهادية لم تتمكن من إيجاد حكومة تدعي أنها إسلامية، والإسلام شيء والمنظمات الإسلامية شيء آخر لسببين:

الأول: إن أسلوبها الحاد وعدم مرونتها وتكفيرها للآخرين جعل منها تياراً لا يصلح للقيادة، أضف إلى ذلك فشل تجربة حكومة طالبان، شر مثال على ذلك. فقد جاءت تلك الحكومة في وقت كانت البلاد فيه في فراغ سياسي، فهم مجموعة من طلبة العلم الشرعي من مختلف المراحل الدراسية (طلاّب) ففي لغة (البشتون) تجمع على صيغة المثنى. فهم [حكومة الطلاّب] ليس لهم تجربة سياسية.

ثانياً: موقفها من التيارات الفكرية الأخرى (البعث، القومية العربية، الأشتراكية) وموقف العالم منها، مثل الدول الصناعية، فموقفها —دائما— تصادمي مع هذا العالم. وإذا عدنا إلى ما يطالب به سيد قطب (الدولة الإسلامية) وهذه دعوى كل من يؤمن بأفكار هذه الجماعة، حتى وإن كان في المسجد الذي بنته الدولة، سيقول: نريد حكومة إسلامية، ففي العام الذي صدر فيه كتاب سيد قطب آنف الذكر، صدر كتاب العالم الأزهري، خالد محمد خالد (من هنا... نبدأ) ١٩٥٠م، وخالد ينفي في كتابه – هذا – صلاحية الحكومة الإسلامية

التي يطالب بها الإخوان، وله فيه آراء تختلف عن الذي يراه الإخوان، ويتنبأ بسقوط النظام السياسي وتخلخل المجتمع، ويرى المؤلف أن الصراع قد بدأ بين السلفية الإخوانية والاتجاه الإسلامي المتحرر، الذي أخذت ترفده النزعة الديمقراطية – الاشتراكية المعتدلة – بالرغم من النقد العنيف لجماعة الإخوان، وذلك قبل مواجهتها مع الحكومة في سنة ١٩٥٤م، بل قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، يرى أن التجارب قد أثبتت فشل هذا التيار، فيقول في معرض كلامه عنهم على سبيل التساؤل الإنكاري: " أنزج بالدين في الدولة، فنفقد الدين ونفقد الدولة؟"[١٠] ويرى بعض النقاد لهذا الفكر، أن ما جاء في هذا الكتاب الذي غير الكثير من المفاهيم الفكرية في زمن يعتبر مبكراً في الحركة النقدية الفكرية، إنما جاء إرهاصاً للمصادمة الدموية بين الحركة والضباط الأحرار في سنة ١٩٥٤م، وراح ضحيتها أحد زعماء الحركة (عبد القادر عودة) بينما فقد الزعيم حسن البنا في ظروف غامضة، لكنه أغتيل، على أي حال. ولم تكن المصادمة العنيفة بين الطرفين تقوم على نقيض الشيء بالشيء، بل الخلاف على المصطلح الفكري، دون الجوهري، فالإخوان يطالبون بحكومة دينية دستورها القرآن، والحكومة تتمسك بقومية الحكم وعصريته استناداً إلى الأسس الفكرية، المتمثلة في (الإسلام التحرري) وكأن الثورة قد بنت أفكارها التحررية على منهج هذا الكتاب، الذي طبع أربع طبعات عام صدوره، وتعرض مؤلفه للمساءلة عن بعض مفرداته، إلا أنه بُرِّئ من التهم التي نسبت إليه، وبعد عشرين عاماً وصلت طبعاته ١٢ طبعة، وليس هذا الكتاب فقط لخالد الذي حقق انتشاراً واسعاً، بل إن كل مؤلفاته لاقت إقبالاً جماهيرياً منقطع النظير، مثل كتابه المشهور (هذا ... أو الطوفان)

---

[١٠] خالد محمد خالد (من هنا ... نبدأ) ص١٦٩، ط١١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩م.

١٩٥٣م، وقد قابل خالد هذا التيار ذا النبرة العالية، بنبرة أعلى منها، ومفردات تقرب من المقال الصحفي أكثر من العلمي، كقوله: إن الدين لديمقراطي النزعة... أما الكهانة فإنها لا تؤمن بالديمقراطية.[١١] ويرى البعض أنه يقصد بالكهانة رجال الدين التقليديين وجماعة الإخوان المسلمين[١٢] والبعض يرى في كتابه غلبة تأثير الماركسية على أسلوبه بالرغم من معارضته للشيوعية، وأعتقد أن هذا الأسلوب هو الأسلوب الدائر في ذلك الوقت، فيما يخص مخاطبة الجماهير العربية الجائعة، وهو أسلوب كل الكتاب، من إسلاميين وغيرهم، لكن التحول الملحوظ في مصطلح خالد النقدي يتبلور في تحوله في عقد الثمانينيات من القرن الماضي إلى المحافظة الدينية، وترك ذلك الأسلوب البائد. ومن العجب أن ما يذكره خالد من خطر الثالوث الاجتماعي (الفقر والجهل والمرض) في كتابه (هذا ... أو الطوفان) ونقضه للنظرية الدينية، نجد البعض من كتاب العالم العربي المسلمين، يصف المشكلات في أحسن حالها، ويقول: إن الدين قد كفل لكل فرد حياته، ونحن نوافق على هذا المبدأ، من حيث التطبيق، وليس التنظير الفارغ، ومن ذلك ما تبجح به البعض بأننا نمتلك ناصية العلم، فقد ذكر صاحب كتاب (الله والعلم الحديث) في مقدمته: ".. إذ تتوالى طبعات هذا الكتاب الذي هداني سبحانه إلى وضعه... أوائل عام ١٩٥٧م، وكان جديداً على المكتبة العربية (؟)... جاء بالعلم بأسلوب ديني، وعالج الدين بأسلوب العلم. وفي فصل عن الإعجاز العلمي للقرآن الكريم أورد آيات تقرر محاولات لابد أن الإنسان سيبذلها لغزو الفضاء ودراسة ما فيه. ويعد صدور الكتاب بستة أشهر أطلق الإنسان أول قمر اصطناعي

---

[١١] خالد محمد خالد، ص٨٤، المصدر نفسه.

[١٢] الأنصاري (٤٨١، مصدر سابق)

في أول محاولة لدراسة الفضاء، وتوالى إطلاق الأقمار وسفن الفضاء.... وكأنها لتؤكد سبق القرآن الكريم في إيراد ما يصل إليه العلم" يعلق الدكتور محمد جابر الأنصاري على هذا الإدعاء الفارغ من المضمون، فيقول: ومثل هذا الإدعاء سيكون في محله لو أن الأمة العربية المسلمة هي التي أطلقت القمر الصناعي بإبداعها وبما في قرآنها من روح علمية. أما الحقيقة العلمية للأمة بعكس ذلك تماماً، فإن هذا النوع من التفكير من شأنه أن يجعل الأمة تعتمد في أعمق قناعاتها على وهم العلم، وتفاخر الأمم بوهمها هذا، بينما غيرها يحقق السبق في دنيا الحقيقة الصريحة الصلبة التي لا تقبل الخداع والانخداع. والثابت أن قطاعات كبيرة من المسلمين ما تزال تتقبل هذا الإيهام."[١٣]

ولم يعد لمصطلح التوفيقية العلمية ذلك البريق الذي كان يتمتع به في بداية القرن وبين الحربين، والتأويل المطلق لربط العلم بالإيمان وتفسير الظواهر الكونية من خلال الآيات القرآنية، وما كان ينادي به الشيخ محمد عبده – رحمه الله– قد فهم منه الكثير عن طريق الخطأ في مصطلح التوفيقية، ذلك المصطلح الفكري قبل كل شيء، وإن اتفق في بعض الآيات، فإن البعض ما زال غامضاً لا يعرف سره إلا الله، واستشهاد القرآن الكريم كان استشهاداً للظاهر، وليس للباطن، وكان للعقاد رأي في هذه المسائل، بل على المصطلح نفسه، والعقاد من طليعة التوفيقيين، فهو يرى أن في كثير من هذه الآراء ضرراً على المسلمين، وينبه إلى محاذير التوفيق القرآني العلمي، وأن هناك مشكلات ستنتج من التعامل مع هذا المصطلح الاعتباطي التعسفي، حيث يقول: "لا يطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم، كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر، ولا يطلب

[١٣] الأنصاري (٢٤٥، المصدر نفسه)

من معتنقيها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم، كما تعرض عليهم في معامل التجربة، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه. وقد أخطأ أناس في العصور الأخيرة، لأنهم أنكروا القول بدوران الأرض واستدارتها اعتماداً على ما فهموه من ألفاظ بعض الآيات. وجاء أناس بعدهم فأخطئوا مثل خطئهم حين فسروا السماوات السبع بالسيارات السبع في المنظومة الشمسية، ثم ظهر أنها عشر لا سبع، وإن (الأرضين السبع) إذا صح تفسيرهم لا تزال في حاجة إلى تفسير، ومن الخطأ أن يقال أن الأوربيين أخذوا من القرآن كل ما اكتشفوا من السلاح الحديث، لأن القرآن الكريم جاء فيه حثاً للمسلمين ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ...﴾ فقد يقال: إن المسلمين سمعوا هذه الآيات مئات السنين فلم يخترعوا تلك الأسلحة، وأن الأوروبيين لم يسمعوها فاخترعوها. فهل الإسلام إذن لازم أو غير لازم، وهل يضير الأوربيين أن يجهلوه."[14] وبعد التنبيه إلى هذه المحاذير يقرر العقاد المبدأ العام الأول في هذه المسألة، فيقول "وخير ما يُطلب من كِتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير، ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم..." ولم تعد هذه الاجتهادات محتفى بها إلا عند القليل من أصحاب البضائع العلمية القليلة، أما العلماء والمفكرون فقد تجاوزوها إلى ما هو أكبر من ذلك في مجال الفكر ونقده، ولا يصدق عليها مصطلح التوفيقية، بل يصدق عليها مصطلح (التلفيقية) وإذا كان تفسير الشيخ محمد عبده، في كتابه المبكر (الإعجاز العلمي في القرآن) جاء في وقت كان الاجتهاد في وجه العلمانية

---

[14] عباس محمود العقاد (الفلسفة القرآنية)ص١٥ وما بعدها، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩م.

الغربية، والتعامل معها من واجب العرب في معرفة الآخر، فإن الدكتور مصطفى محمود يفسر (السماوات السبع) بألوان الطيف السبعة [15] وهذا من العجب أن يُقَحم القرآن الكريم في كل صغيرة وكبيرة في العلوم المتغيرة والنظرية القابلة للهدم، وقد أوضحنا ذلك من قبل. ولم تكن نظرية الشيخ محمد عبده متفقاً عليها من كل العلماء والدارسين والمفكرين، فالعقاد يعارضها وينقدها وهو من التوفيقيين، وكذلك الشيخ محمود شلتوت (ت١٩٦٤م) منذ وقت مبكر يحذر من مغبة الانجراف وراء هذا التيار وأنه خطر على العقيدة، ويدحض حجج مفسري الدين بالعلم، كما عاد رشيد رضا عن مبالغات التفسير العلمي بعد أن اكتشف مخاطره. كما انضم إلى هذا التيار المعارض، كل من: الشيخ مصطفى المراغي، من شيوخ الأزهر، ومحمد عزة دروزة، وأمين الخولي والدكتورة عائشة عبد الرحمن، على الرغم من إيمانهم بنظرية التوفيق، دينياً وفلسفياً [16] وعلى أي حال، فإن إشكالية المصطلح النقدي في التفسير -كلوحة من لوحات النقد- قد تتعرض للوقوف أمام الكثير من الإشكاليات العقلية، والعلمية على حد سواء، فالمصطلح العلمي في كل اللغات يختلف عن المصطلح اللغوي، فالصلاة في اللغة العربية، تعني الدعاء، ومثلها في اللغة الإنجليزية، وفي المصطلح العلمي، أداء الواجب الديني بالحركات المقررة لذلك، الركوع والسجود والقيام وقراءة القرآن...، ومثلها الصدقة، والزكاة...، وفي اللغات الأخرى لا يُعتمد على القواميس اللغوية في العلوم، ذات المصطلحات العلمية، والذين فسروا العلقة، في قوله -تعالى- ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ على أن العلقة دم جامد، تفسير لا

---

[15] مصطفى محمود (القرآن محاولة لفهم عصري) ص٦٣، بيروت، ١٩٦٨م.

[16] عبد المجيد المحتسب (اتجاهات التفسير في العصر الحديث) ص٣٠٢ -٣٢٣، بيروت، ١٩٧٢م.

يتفق والكلمة في الإنجليزية، فالدم الجامد، تترجم (Clot) تعني العلقة، لكنها لا تعني الدم الجامد، أو العلقة بالمفهوم المتعارف عليه في علم الأحياء، مما يمتص دماء الآخرين (Bloodsucker) وقد أثبت العلم أن العلقة هذه ليست دماً جامداً ولا سائلاً، يقول الدكتور جمال الدين عيّاد: "فإذا استشرت قاموساً من قواميس اللغة على اختلافها وجدت الدم الغليظ أو الجامد من معاني العلقة. ولكن الحقائق الثابتة في علم الأجنة لا يمكن أن تفسر العلقة بالدم الجامد... فالعلقة كما قرر القرآن الكريم في آيات أخرى هي طور من أطوار الجنين يعقب النطفة أو البويضة الملقحة ويسبق المضغة، فهي ثاني أطوار الجنين.... وواضح من الوصف الذي قدمناه للدم السائل والدم الجامد أن الجنين في المرحلة التي سماها القرآن بالعلقة ليس من الدم الجامد أو السائل في شيء"[١٧] ولا شك أن هذا المصطلح -على ما فيه من التعسف- قد لاقى هوى في نفوس الكثير من المتحمسين وأنصاف المتعلمين، حتى أن الكثير من الحكايات الخرافية نسجت حول لحم الخنزير، على أنه ينزع الكرامة من الرجل، وزعموا أن أحد المسلمين في أمريكا عمل التجربة على ديك أطعمه لحم خنزير، فلم يعد الديك يغار على الدجاج.... ومن الواضح أن هذا المصطلح قد قابل إشكالية شديدة من معظم التيارات الفكرية، من التيار السلفي، والتيار التوفيقي، والتيار العلماني، ويرى الدكتور خليل حاوي، وهو مؤمن بالعقل والإيمان: من وجهة نظر فلسفية، أن هذا التيار وما أحدثه "من فساد في الدين وشك في أسسه ومعتقداته التي كانت تزلزل اكتشافاً جديداً ينقض العلم القديم الذي تبناه الدين وجعله فرعاً من نظرته إلى الوجود" ونختم هذا الموضوع بالقول: إن الإيمان لا يمكن أن يعارض العلم، كما

---

[١٧] جمال الدين عياد (بحوث في تفسير القرآن (سورة العلق) ص٦٣، القاهرة، د.ت.

أنه لا يمكن أن يستند إلى نظرياته إطلاقاً[١٨] وهذه الأقوال والعواطف قللت من مصداقية التيار بصفة عامة، فلو نوقشت الأفكار التي يتقدم بها البعض من المتحمسين، لثبت فشلها من الوهلة الأولى، فما أورده الباحث المزعوم، لا يستند إلى دليل صادق، فالديك لا يأكل اللحم، والمجتمعات لها ثقافاتها، وليس ما يقال عن الأوربيين أنهم لا يغارون على المحارم كلام مردود، فالغيرة من غرائز الإنسان، في أي مكان وزمان، منذ الخليقة الأولى، وإذا حصل ما يخالف القاعدة فلا يقاس عليه، ومثال قابيل وهابيل يؤيد ما نذهب إليه من غيرة الإنسان وأنانيته المطلقة.

---

[١٨] الأنصاري (٢٤٧، مصدر سابق).

## ٢- تيار العروبة القومي:

قد يكون من الغريب أن ندرس تياراً يشكل ظاهرة بين أهله، وكأنه غريب عليهم، هذا من ناحية التنظير، أما من ناحية الواقع، فإنه بالفعل قد صار شبه غريب ولم يستغرب بالكلية، ففي غمرة التيارات السابقة نستشف غرابة هذا التيار عندما نجد المناداة -بحماس شديد- إلى اعتناق بعض التيارات التغريبية، بحجة الخروج من مأزق التخلف ومجاراة العالم المتقدم، وقد أغفل المنادون بذلك العنصر التراثي الذي يمكن أن يبدأ الإنسان منه ليكوّن ثقافة جديدة ذات ارتباط بالماضي المجيد، وغربلة التراث وتنقيته مما علق به من شوائب العهود المظلمة، بقيادة الرعاة من العنصر الآسيوي على مدى ليس بالقليل من القرون، بعد انهيار الحضارة العربية الإسلامية على أيدي التتر (٦٥٦/١٢٥٨م)، في القرن الثالث عشر الميلادي، مما أعطى الفرصة الذهبية للغرب في التدخل المباشر في البلاد العربية، الفاقدة لكل مقومات الحضارة الحديثة، بجانب فقدها لموروثها العربي الإسلامي، وظهور التيارات الإسلامية، من قمة الهرم وليس من القاعدة، تيار ينادي بالإسلام ويشجب العروبة، -وسواء أكان بوعي أو بدونه- فالنتيجة كسر أحد جناحي الإسلام، وطمس أحد وجهي العملة، فتأتي مشوهة، وتيار ينادي بعروبة بدون إسلام، فيرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه التيار السابق، وتيار يلغي هذا وذاك وينادي بحضارة أوروبية خالصة في علمانيتها، في أرض ليس فيها من العلمانية ولا الحداثة شيء، بل إن المصطلح لا يعرف في أساسه ومعناه، ويؤوله كل على ما يعتقد ويسمع من الآخرين بدون وعي. إن القومية التي نادى بها البعض قياساً على القومية الأوروبية، مثلما فعل ساطع الحصري (ت١٩٦٨م) كانت في أساسها قومية عربية، ضد القوميات العرقية التي نادت بها الأحزاب

التركية في القرن التاسع عشر الميلادي، وألغت فيها العنصر العربي، مما ترك رد فعل في نفس العربي المعتز بعروبته ودينه، ولسان حال دينه عربي خالص، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (سورة إبراهيم ٤٤) وكل الآيات تؤكد أن الإسلام والعروبة لا ينفصلان، إلا بانفصال الرأس عن الجسد، وما كان فشل قومية ساطع الحصري ليحصل لو لم يكن في دعوته مستنداً على القومية العلمانية الأوروبيَّة، مما ترك أثراً في الآخرين. وقد مر بنا في هذه الدراسة حيرة العلماء والأدباء والمفكرين العرب في ماهية الهوية بين الشرق والغرب، بين العروبة والإسلام، بين القديم والحديث. ولا بد أن يصل الإنسان إلى قناعة في نهاية المطاف بين تلك الثنائيات وكل ذلك من إرهاصات الحرب العالمية الأولى، بل ما يقرب من نتائجها، التي شطرت العالم إلى شطرين واضحين، وكان للمد الاشتراكي قبولاً في الأوساط الشعبية العامة، نظراً لما كان يتمتع به الوسط التركي من ثراء لم يعد على الإنسان العادي بفائدة، مع تزايد نسبة الفقر وشح الموارد البشرية والطبيعية، إضافة إلى قلة الصناعات اليدوية ودخول الآلة الحديثة إلى المجتمعات التي سميت (العالم الثالث) وكان صوت الاشتراكية (المساواة) هو الصوت المرتفع في وجه الرأسمالية الغربية، فهو أقرب للعقل العربي بما فيه من (التصوف الروسي والعلم الأوروبي) كما يذكر ميشيل عفلق، في كتابه، (في سبيل البعث) ووجد العرب، وغيرهم من الأمم التي تشعر بالإحباط والتخلف وسيادة الطبقات الرأسمالية، أن هذا المشروع سيعيد لهم شيئاً من الماضي المجيد، ويزيل عنهم شبح الخوف والجوع، لكنهم وجدوا هذا شعاراً بلا مضمون ونظرية بلا تطبيق، كما هي شعارات (الحرية والديمقراطية والمساواة..) إضافة إلى فشل مشروع (الجامعة الإسلامية) التي نادى بها عدد كبير من كتاب ومثقفي العالم

العربي الإسلامي وفي مقدمتهم (الإخوان المسلمين)، وفشل جماعة الإخوان المسلمين للوصول إلى الحكم، في مصر والشام والسعودية، للأسباب التي تحدثت عنها في الصفحات السابقة من هذا الفصل، فلم يكن أمام القادة في البلاد العربية إلا اتخاذ الخط الوسط (التوفيقية) لكنها توفيقية تختلف عن التوفيقية التي نادى بها البعض في بداية القرن، وهي التوفيقية التي تجمع بين جناحين متفقين في الأسس العامة، وتقوم على معادلة متكافئة، تستفيد من معطيات الحاضر وتتمسك بالقيم العربية الإسلامية الحقيقية، والعودة إلى مناقشة المصطلحات -العربية وغير العربية- بشيء من العقلانية، ومحاولة التطبيق بدلاً من قبول النظرية على علاتها، وهذا ما نبه إليه العقاد، من أن النظريات كانت تأتينا مغلفة ونأخذها لأنها لا تتصادم مع الإسلام، فعندما تأتي هذه الأفكار مغلفة في ثوب إسلامي وممزوجة ضمن المركب التوفيقي المتكافئ تبدو مقبولة وتمر دون معارضة أو رفض. والعقاد ومن معه من الأدباء والمفكرين وعلماء الفقه، في هذه المرحلة يعالجون القضايا التي جاءت بها النظرية الغربية من منظور عربي، أي (تمحيص النظرية) ثم النظر إلى ما فيها ودراستها دراسة علمية، حتى يثبت صدقها على المنهج العربي الإسلامي، أو العكس. ومن هذا التدرج العقلي العلمي تقاربت الآراء مع شريحة كبيرة من التيارات، السلفية والعلمية العقلية، والعربية، فنظرية التطور (الداروينية Darwinism) المرفوضة في الفكر الديني، غُربلت على يد العقاد المؤمن بها، وتمت مناقشتها، وأُخذ منها شيء ورفض الآخر، فالدكتور عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر الأسبق، يرى: أن فكرة التطور يجب ألاّ تدخل في المحيط الفكري الديني للمسلمين، لذلك لم يجز الداروينية[1] بينما نجد أحد

---

[1] عبد الحليم محمود (منهج الإصلاح الإسلامي) ص٣٢، القاهرة، ١٩٦٨م.

المعبرين عن اتجاه الإخوان (محمد قطب) يرى أنه قد يمكن التسامح مع الداروينية الجديدة القائلة إن للإنسان خطاً تطورياً خاصاً به يميزه عن غيره من المخلوقات ولا يدحض الإرادة الإلهية، وفي الوقت نفسه يرفض الأساس المادي للداروينية الأصلية لأنها أشاعت فكراً تطورياً في نطاق الدين.[2] ومحمد قطب الإخواني، مع بقائه على نفس التعبيرات ذات النبرة العالية، يقبل بعض النظرية بما يتوافق مع روح الإسلام، وهذا وارد بالفعل، فالإنسان يتطور بتطور الزمن العمري والعقلي، لكنه يرفض التعميم الذي أورده صاحب النظرية (داروين Darwin) ويرى أن فرويد ودوركهايم وداروين من اليهود، وأنهم جميعاً (يبثون السموم في كل اتجاه) وهذه نغمة ذلك التيار، الذي يرمي بكل شيء على الأعداء، ونحن لا يهمنا -إذا أردنا التقدم- من هو صاحب هذا أو ذاك، المهم أن نستفيد من النظرية ونمحصها ونتأكد من صلاحيتها كما فعل الغرب مع نظريات العرب المسلمين. ولكن يبقى السؤال ملحاً يبحث عن إجابة، لماذا تقبل التيار الإسلامي رأي العقاد، الذي كان يهاجم مدرسة أحمد شوقي التراثية، ويدعو إلى الجديد والتجديد في نفس الوقت، وجذور مدرسة (الديوان) ومثلها مدرسة (أبللو) غربية؟! لا نجد غرابة بعد دراسة التحول الفكري عند العقاد وغيره، ممن سنأتي على ذكرهم، بأن ما جعل الكثير يؤمن بضرورة العلم الغربي والحاجة إلى تطور الفكر نفسه، والتفريق بين من كان يؤمن إيماناً كاملاً بالنظرية الغربية، ويقيسها على المجتمع الغربي، بما له من ثقافة خاصة بُهر العربُ بها حيناً من الدهر، وبين من طوع النظرية جغرافياً على الوطن العربي المسلم، ونؤمن بحتمية الخيارات بين المصطلحات الثلاثة بين الشرق والغرب (اجتماعية، ثقافية، سياسية) ولذا نجد أن

---

[2] محمد قطب (التطور والثبات في حياة البشرية) ص٣٧، القاهرة، ١٩٦٤م.

الخلاف واضح كل الوضوح بين تلك المصطلحات، فالمسألة -في أساسها- (ثقافية اجتماعية) يتضح ذلك من دراسة عالم الاجتماع الفرنسي دور كهايم (١٨٥٨-١٩١٧م) للمجتمع الفرنسي ويخلص من بحثه (على أن الجماعة تكوّن معتقداتها) وعلى أي حال فهذا التقارب في النظرية قد جعل التيار العروبي يتخذ خطاً خاصاً به من بين التيارات الأخرى، ذلك الخط الذي جمع بين النظرية الغربية (بعد دراستها دراسة وافية) والتراث العربي الأصيل، والخروج بشخصية مميزة مجددة، استطاعت أن تخفف من غلبة الفكر المتطرف بين الشرق والغرب، فلم يعد للمدرسة العلمانية من نصير، حتى من أصحابها الذين كانوا يؤمنون بها أشد الإيمان ويرون فيها سبيلهم للخلاص من التخلف، أمثال (لطفي السيد، طه حسين، علي عبد الرازق، إسماعيل مظهر) فأحمد لطفي السيد بفرعونيته، وما أبداه من أراء حولها واعتزاز بتمصير اللغة والفكر في مطبوعته التي سماها، الجريدة، ولم تستمر أكثر من ثمان سنوات (١٩٠٧م-١٩١٥م) منيت بالفشل، كما مني دعاة العامية وكتابة اللغة المحكية بالحروف اللاتينية، ولم تستطع الصمود أكثر من الفترة المذكورة، كما توقفت قبلها (العصور) التي كان يصدرها إسماعيل مظهر، (ت١٩٦٤م) وكان الفكر العربي الحديث على مفترق الطرق، فمن أين يبدأ؟ أيبدأ من حيث انتهى العالم الحديث في الغرب؟ أو من حيث توقف العرب عن الفكر والإنتاج؟ أو يبحث عن أسلوب آخر يبدأ منه حضارة جديدة، ضمن المنظومة العالمية؟؟. لقد عرضنا فيما سبق تفكير البعض من العلمانيين، الذين رأوا في العلم الحديث مخرجاً لهم من مأزق الانحطاط والتخلف، لكن نجد أن المشروع قد فشل وتراجع البعض، أما بالسكوت، مثل إسماعيل مظهر وعلي عبد الرازق وآخرون، وأما بتغيير الفكر إلى مسار آخر،

من قناعة بفشل المشروع العلماني، مثل التوجه إلى البحث في التراث بأسلوب جديد (الرومانسية الإسلامية) ومن الجدير بالذكر أن هذا التحول نحو التعريب بدلاً من التغريب لم يأت من فراغ، ولم تكن ردة فعل عنيفة، كمعالجة الداء بالداء، بل هي بالموروث وما فيه من أصول يمكن تطويرها بمساعدة الحصيلة العلمية الوافدة من الغرب، غير المتعارضة مع التراث، إضافة إلى تقبل النظريات وغربلتها من منظور عربي إسلامي، يمكن أن يطور فيما يمكن تطويره، وخاصة في المعاملات، وهذا رأي علي عبد الرازق في موضوع المعاملات والخلافة، على أن الخلافة ليست ضرورة.[٣] وبما أن طه حسين قد أثار زوبعة لم تنته بعد، في كتابه (في الشعر الجاهلي) ١٩٢٥م، الذي أصدره في السنة التالية بعنوان (في الأدب الجاهلي) وكان تقليداً استشراقياً خالصاً لفكرة مارجليوث Margoliouth (ت١٩٤٠م) وكان أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد، وهو صاحب كتاب (محمد وظهور الإسلام) وفي هذا الكتاب يشكك في الكثير من أسانيد الأحاديث النبوية، يقول: "إن الإسلام قد مني بالانحطاط لأن الأحاديث التي لا يؤمن بصحتها غمرت أوامر القرآن الحقيقية فشوهت الأفهام وأثقلت العقول بما لا يحتمل" وقد تصدى له العلامة عبد العزيز جاويش وفند مفترياته واحدة تلو الأخرى[٤] وتفاءل طه حسين بمعاهدة ١٩٣٦م، بين مصر وبريطانيا - كما ذكرنا من قبل- في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) ١٩٣٨م، ومنيت سوريا بالخيبة في معاهدتها مع الفرنسيين في نفس العام، ونكبة فلسطين قد بدأت بوادرها منذ أعوام، وغيرها من الخيبات الكثيرة في العالم العربي الإسلامي، وكان

---

[٣] علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ص٣٨٧، ط٣، القاهرة، ١٩٢٥م.

[٤] ناصر علي بشية، (التحديات المعاصرة) ص٨٠، مصدر سابق.

للملك عبد العزيز، رأي في هذا الموضوع، وهو تمويل وتموين أبناء فلسطين لتحرير الأرض من المعتدي، بدلاً من تدخل الجيوش العربية، حيث وجد أن الحل السلمي مع الصهاينة صعب، وقد بذلت محاولات كثيرة للحل السلمي، لكنها باءت بالفشل.[٥] ولعل التحول إلى التيار العروبي قد بدأ مبكراً بتحول المفكر محمد حسين هيكل من الفكر الغربي إلى التفكير في التراث العربي الإسلامي، من روسو إلى حياة محمد، وفي منزل الوحي، يستلهم من هذه الآثار، التي لم يجد منها سوى (الكعبة وغار حراء وجبل ثور) لكنه ما لبث أن طفق ينقب هنا وهناك عن أثر في منزل الوحي، بعكس ما وجده في المدينة المنورة، مثل المسجد ودار أبي أيوب الأنصاري، ويرسم مشهداً لقدوم الرسول ﷺ إلى المدينة، وشوق المسلمين لرؤيته ومن سينزل عنده...، ويضع مقارنة علمية عن دور أهل مكة في الأذى ودور أهل المدينة في الرقة وطيب الضيافة، وفي لحظة أسى بالغة على إهمال (الخندق) الذي يراه من أعظم آثار المسلمين، يقول -بما يشبه التخفيف عن ألمه- : وهل حافظ المسلمون على غير الخندق من الآثار فيلامون على إهمالهم إياه؟![٦] هذه الرومانسية الإسلامية التي توصل هيكل إلى قناعته بها، على أنها السبيل الوحيد إلى ثقافة عربية حديثة، وأنها السبيل إلى مخاطبة الجماهير العربية المسلمة المعتزة بتراثها في وجه الانحطاط الفكري الموروث من العهود البائدة من ناحية، ومن ناحية أخرى إحياء لثقافتنا أمام ثقافات العالم، بشرط أن تكون بأسلوب جديد في الخطاب الفكري كان لها أكبر الأثر

---

[٥] للمزيد عن هذا الموضوع، انظر، محمد الأسمري (الجيش السعودي في حرب فلسطين)، ص٥٢، وما بعدها الرياض، ٢٠٠٢م.

[٦] سليمان بن حمد العودة (في منزل الوحي، دراسة تحليلية نقدية) ص٨٢ -٨٣، نادي القصيم الأدبي.

على وجود فكر نهضوي أفرز مجموعة من الكتاب والدارسين. إن تحول هيكل شيء عادي بالنسبة لمثله من المفكرين الباحثين عن الحقيقة، وأثره على الجيل كان واضحاً ومعبراً، سواء الذين يوافقونه أو الذين يخالفونه، ويتهمونه بالرجعية -على حد تعبيره- في منزل الوحي، ذلك المصطلح الرخيص، الذي يطلق على علاته من قوم يدعون حرية الفكر! وهاهو يقول: "وأقف لأدفع هذا القول، وما ألتمس في دفعه سبيلاً غير مواجهته لا أقول أن قوماً غمزوني بنقيصة وزعموني خارجاً عن الإجماع والتمسوا الحجة لتأييد قولهم، وليس يستقيم في المنطق أن يغمزني هؤلاء وأولئك، ولا أقول ذلك وأنا ما كتبت أبتغي رضا قوم أو أتقي سخط آخرين، إنما كتبت للحق أبتغيه وحده"[٧] لم يكن هيكل بالعلماني في المصطلح الغربي، الذي يفصل الدين عن الدولة، ولا بالعروبي، الذي يفصل الإسلام عن العرب، كان الباحث عن مخرج لأمته من تخلفها الذي طال أمده، ومن هنا فتح الباب للكثير من الذين جربوا التيارات الفكرية ثم رجعوا إلى قناعته، في أن الأمة (عربية إسلامية) ومن زعم غير ذلك فقد أسقط أحد وجهي العملة، ثم خسر، ولا بالتقوقع الروحي، كما هي حال الصوفية المغالية، بل الجمع بين الروح والعقل. ويتوصل ميشيل عفلق وصلاح البيطار، بعد صدور كتاب هيكل إلى الحقيقة ذاتها، في التحول إلى القومية العربية، بعد إفلاس الفكر الماركسي، والبحث عن إيمان جديد، وعلى هذا ينقدان الشيوعية والفكر الماركسي المتزعزع، الذي يداعب شعور الفقراء والدهماء من الناس " هذه الأمور سببت لنا أزمة روحية عقلية أعاقت كتابتنا ونشاطنا السياسي لمدة تقارب عامين (١٩٣٦-١٩٣٨م) وذلك لأننا لم نكن من بين أولئك السياسيين الذين

---

[٧] محمد حسين هيكل، (مقدمة في منزل الوحي) ص٢٢، مصدر سابق.

يلبسون حلة مختلفة تناسب كل مناسبة. لقد أردنا فوق كل شيء أن نفسر لأنفسنا، وأن نوضح لأمتنا شيئاً أعمق من السياسة، أي العقل والروح العربيين"[8] لقد كان عفلق شيوعياً خالصاً، جرب الشيوعية في كل مراحلها واكتشف خفاياها وأسرارها من داخل الحزب نفسه، ووجد أنها تغاير المبادئ العربية الإسلامية، ووجد أنها تقوم على شعارات فارغة، كما أن العلمانية الخالصة، بذرة زرعت في غير أرضها، وأن العقل الخالص سبب في التخلف، لذلك يصل إلى النتيجة التي توصل إليها هيكل من قبل "إن الخطر الأكبر هو الإيغال في التكفير المجرد.. التكفير المجرد يعري الأشياء من لحمها ودمها ويفقدها لونها وطعمها، ويبعد عن الدقة والضبط، فالأضداد تتشابه، والمتفاوتات تتعادل، لأنها أصبحت كلها ألفاظاً. واللفظة تساوي لفظة مثلها"[9] لقد كان المفهوم القومي مكروهاً عند العلماء العرب، لأنه كان مرتبطاً بالعلمانية، في بداية ظهور هذا المصطلح عند ساطع الحصري، فالحصري يرى أن القومية والعلمانية وجهان لعملة واحدة، وهذا ما جعل الكثير لا يرى في رأي الحصري إلا الدعوة للعلمانية الغربية، لكن قسطنطين زريق ينقض هذه الآراء التغريبية، كما ينقضها عفلق، فقد قاسها الحصري على القومية الغربية من قبل، بالرغم من أن الغرب لا تتوافر فيه مقومات القومية، مثل اللغة، بصرف النظر عن الدين، إلا أنها قومية علمانية؛ لأن الدين في معزل عن العلم، ففي كتاب الدكتور زريق يظهر تأكيده على العلاقة الخاصة الحتمية بين العروبة والإسلام "بلغ أثر هذا الدين كل ناحية من نواحي ثقافتنا العربية، فلسنا نستطيع اليوم أن نفهم تراثنا العربي

---

[8] ميشيل عفلق وصلاح البيطار (القومية وموقفها من الشيوعية) ص٨ -٩، بيروت، ١٩٤٤م.

[9] ميشيل عفلق (في سبيل البعث) ص٢٦، ط٣، بيروت ١٩٥٩م.

القديم، سواء في الفلسفة أو في العلم أو الفن، إلا بعد درس عميق لنصوص الدين الإسلامي وأحكامه، وتفهم صحيح لروحه ونظامه، وهذا التراث العربي قسم من ثقافتنا الحاضرة، بل هو أساسها الذي تقوم عليه، وباطل ما ينادي به البعض من أن نرمي بهذا التراث القديم جانباً ونقبل على الثقافة الغربية الجديدة، فالتراث العربي جزء منا -شئنا أم أبينا- وهو فوق ذلك ميزتنا التي بها ننفرد بين الأمم... والنبي محمد... موحد (العرب جامع شملهم) وعليه" فالقومية الحقيقية لا يمكنها بحال من الأحوال أن تناقض الدين الصحيح.. فلابد للقومية إذن -وهي حركة روحية- من أن تلاقي الدين وأن تستمد منه القوة والحياة... والقومية العربية في وجهها الصحيح لا تعارض ديناً من الأديان ولا تنافيه"[١٠] ومن يتعمق في باطن هذا النص ونصوص الحصري في قوميته العلمانية يجد التقارب، من حيث المبادئ العامة، ولكن الفرق في المبادئ الخاصة بالعروبة، فكلاهما يدعو إلى عروبة إسلامية، لكن زريق يدعوها عربية إسلامية خالصة غير متأثرة بالقومية الغربية، مع أن زريق يؤمن بالعلم، لكونه ضرورةً، ويوفق بينه وبين الروح (الدين) في لباس عربي خالص، أما الحصري فكانت مشكلته تقليد القوميات الأوروبية، وبناء قومية على غرارها، مما جعل دعوته لم تقابل صدى إيجابياً.

---

[١٠] قسطنطين زريق (الوعي القومي) ص١٢٥ -١٣٢، بيروت ١٩٣٩م.

### ٣- القومية العربية الرومانسية:

برز في المرحلة السابقة المنظر، أنطون سعادة (١٩٠٤م-١٩٤٩م) مؤسس الحزب القومي السوري الاجتماعي (١٩٣٢م)، الذي أصدر مجموعة من الأبحاث العلمانية الخالصة، ثم تحول مثلما تحول هيكل إلى التوفيق بين الروح والمادة في تركيب مزجي في كتابه (المدرحية ١٩٤٠م) ويعني بها (المادة+الروح) وقد انشغل بالتوفيق بين الإسلام والمسيحية يحاول أن يجد لنظريته قبولاً في العالم العربي، بين دينين، الأول قائم والثاني في ملفات التاريخ، وكتب كتابه (الإسلام بين رسالتيه) ١٩٤٢م، وكان قبل ذلك يركز اهتمامه على الجانب العلمي متأثراً إلى حد كبير بعالم الاجتماع الفرنسي (دور كهايم E. Durkheim) وسعادة في كتابه (نشوء الأمم) ١٩٣٧م، كان يرى وجهين للعلمانية: الأول، فصل الدين عن الدولة واعتباره من الأشياء الفردية. والثاني، إسناد الأمور إلى العلم، وهذا مخالف للعلمانية العربية التي درسناها من ناحية، وعدم وجود المنطق العلمي في كتابه من ناحية أخرى. وكان يرد كل شيء إلى الدم والتراب، السلالة والأرض، ويرى الدكتور محمد جابر الأنصاري أنه لا يقصد بالسلالة تفرد عنصر عرقي دموي واحد وإنما تمازج سلالي من عناصر دموية عدة وهو ما ينطبق على سوريا[1] وعندما وجد التحول إلى الروحية، عند هيكل أراد أن يركب الموجة، ولكن من طريق آخر، وهو إيعازه كل شيء إلى سوريا الكبرى، ويرى أن الإبراهيمية هي الإسلام، حيث يقتبس الآية الكريمة من سورة الحج ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ كما يحاول إخراج اليهود من هذه المنظومة، ويرى

---

[1] الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص٤٤٦، مصدر سابق.

أنهم مجرد رعاة جاؤوا إلى سوريا -يقصد بلاد الشام كلها- وليس لهم فيها مكان، من خلال تعليل تاريخي سقيم "وبعد أن كان مضى زمن طويل على إنشاء السوريين أعظم مدنيَّة عرفها العالم في التاريخ القديم وهي المدنيَّة التي أقامت قواعدها قواعد المدنيَّة العصرية... أما المحمدية فقد نشأت في العربة، وهذا (مصطلح أنفرد به أنطون سعادة، يعني الجزيرة العربية) التي لا عمران فيها ولا تمدن، والعرب لم يرتقوا عن مرتبة بدائية ولم يعرفوا العلم. وفنونهم مقصورة على الغزو والسلب ونظم الشعر. فحدثهم محمد بما يحتاجون إليه"[٢]. إن هذا الطرح غير الموفق، بسبب سذاجة سعادة وغروره، جعل منه مهزلة في نظر الكثير من الباحثين والمفكرين في العصر الحديث، حيث يقول أحدهم: "وغني عن البيان أن حقائق الدين والعلم -معاً- تخالف هذه الدعاوى التي جاء بها سعادة عن العرب والإسلام"[٣] لقد كانت فكرته أن يقارب بين الديانتين (الإسلام والمسيحية) حتى يحقق فكرة السورية، ويرى أن رقة النبي ﷺ ولطافته، مثل المسيح، فالنبي كنعاني هاجرت أسرته قبل أن تتعرب، ولأنه بهذه الصفات الحسنة (سوري) من أرومة المسيح."[٤] وغابت عن ذهنه مؤهلات النبوة عند الاثنين، أو أنه يتجاهلها ليطوع فكرته الغريبة، ونجده قد سلك مسلك بعض المستشرقين، بل يفوقهم سوءاً في كثير من الأحيان، فالمستشرقون يعالجون قضايا قد يوفقون فيها وقد يخفقون، ومن ناحية ثانية، هم محكومون بخلفياتهم الثقافية، فبعضهم كان علمياً في أبحاثه وآرائه، لكنه لم يُقرأ في سياق معرفي، ولم تُفهم

---

[٢] أنطوان سعادة (الإسلام في رسالتيه) ص١٨ -١٩، ط٣، بيروت، ١٩٥٦م.

[٣] الأنصاري، ص٤٥٧، مرجع سابق.

[٤] أنطوان سعادة، ص٧٠، المصدر السابق.

مصطلحاته، ولذا قامت ضده التيارات الأخرى تشجب فكرته من أساسها. أما سعادة فقد ركب الطريق شططاً، فأخطأ هؤلاء وأولئك. وقد قدمت فكرة أنطون سعادة على غيرها لنرى الفرق بين الرومانسية الحقيقية، كمذهب أدبي نقدي ذي مصطلحات نقدية وبين العنصرية في زمن النهضة العربية، وختام القول: إن هذا تلفيق، لا توفيق. ولو تتبعت كل أبحاثه فلن أخرج بأكثر من هذا.

لقد أثبتت التجربة العربية عدم صلاحية النظرية الغربية الخالصة وتطبيقها على العالم العربي ذي الثقافة المختلفة، وفي الوقت نفسه ضرورة الاستفادة منها، في تطوير الأدب ونقده، بل الفكر -بشكل عام- ووجد العرب في هذه المرحلة أن شخصيتهم ستضيع في خضم هذه التحولات الغربية في العالم، وأن ليس من المفيد الرجوع إلى التاريخ البعيد للأمم البائدة، مع الحفاظ على ملفاتها في متحف الآثار، فلا الفرعونية، ولا الكنعانية ولا الفينيقية، ولا البابلية، ولا السبئية.... وغيرها، من الحضارات القديمة ستكوِّن لهم شخصية أدبية اعتبارية بين العالم، والأمواج تتلاطم على أبواب الحرب الثانية. كل تجاربهم مع الأولى باءت بالفشل، ونظريات التحديث المزعوم، كالعامية والإقليمية الضيقة والدعوة لكتابة اللغة المنطوقة باللاتينية لم تجد لها أذناً صاغية، وأدرك العرب أن هذه دعوة لتمزيق العالم العربي وتشتيت شمله، وقد وحده دين واحد ولغة واحدة، تحت شعار واحد (العروبة والإسلام) ومما تقدم وجدنا المفكرين لا يميلون لوجود حكومة إسلامية مؤدلجة الاتجاه، كالإخوان المسلمين، أو ما يسمى (الجامعة الإسلامية) وقد مهد لهذا التحول تجارب المفكرين الصريحة، والتي عرضنا لها عند هيكل وطه حسين، وبعض الإخوان من خارج مصر، في سوريا، ما عدا النبهاني في الأدرن، في وقت متأخر، وظهر تيار فكري عربي قومي جديد في

مصـر -لأول مـرة- ضـد هـذا المـزيج التجـريبي، مـن اليمينـيين واليسـاريين والعلمانيين التنويريين والإسلاميين، ليعارض الفرعونية المرتبطة بـالفكر الغربـي، مشروع (أحمد لطفي السيد) في جريدته (الجريدة) من ناحية، ومشروع (الجامعة الإسلامية) من ناحية أخرى، بيد أن هناك مـن شـكك في هـذا التيـار، مـن أنصـار الجامعـة الإسـلامية مـن البـاحثين، أو قلـل مـن قيمتـه، حيـث يقـول "وإن ارتـبط شعورياً بالتراث الإسلامي"[٥] واتفق مشروع هذا التيار مع فكرة ميشيل عفلـق، فيمـا يخـص التوفيـق بـين العروبـة والإسـلام، وفي نظرنـا أن العروبـة لا تحتـاج إلى توفيق، فالعروبة جسد رأسه الإسلام، وقد نختلف مع أنور الجندي حـول العبـارة الـتي أوردهـا (وإن ارتـبط شـعورياً بـالتراث الإسـلامي) فالـذين ارتبطـوا بـالتراث الإسلامي هم المسيحيون العرب، الذين دافعوا عن العربيـة ضـد الهجـوم عليهـا، وكتبوا القواميس العربية، مثل آل البستاني، والأديب اللغوي إبـراهيم اليـازجي، أو الذين قربوا وجهات النظر بين المسلمين والمسيحيين، باعتبار الكل من العـرب، ضد دعاة التفرقة العنصرية، وقد برز في هذا المجال عدد كبير مثل: ميشيل عفلق، قبل إسلامه، والمؤرخ العربي الكبير نقـولا زيـادة، والـبرت حـوراني، وقسـطنطين زريق.... ومن هذه الأسماء التي أوردهـا الجنـدي نفسه أسمـاء لهـا تاريخهـا المشـرف في العالم العربي الإسلامي، وقد أورد: محمد علي علوبة، عبـد الـرحمن عـزام، أحمد زكي باشا، أحمد حسن الزيـات، محـب الـدين الخطيـب، فتحـي رضـوان، زكي مبـارك، إبـراهيم عبـد القـادر المـازني، عبـد الله عفيفـي، علـي الجنـدي. ولا أظن أن هذه الأسماء اللامعة قد ارتبطت شعورياً بـالتراث الإسـلامي! فقـد ثبـت -مـن خـلال دراسـة أعمـالهم الفكريـة والأدبيـة والمجـلات الـتي تولـوا رئاسـاتها-

---

[٥] أنور الجندي (معارك أدبية) ص١٧ -٦٩، مصدر سابق.

نهوضهم بالإحياء الديني القومي الانبعاثي، وتوفيقهم بين الدين ومتطلبات الحياة العصرية، مما جعل الحركة الرومانسية ترفد هذا الاتجاه وتقوي عنصر الربط الديني العربي، إضافة إلى استفادتها من المعطيات الحضارية الغربية، دون التعلُّق بأذيالها وتقليدها، كما فعل العقلانيون التنويريون العرب في تقليدهم الأعمى، لكن هذا التيار استفاد من تجربة التيار الرومانسي الأوروبي، في ثورته ضد العقلانية الخالصة، وفي الوقت نفسه ارتبط بالإحياء الديني، وسواء تنبأ هذا التيار بما كان تنبأ به الفرنسيون من نظرية البطل الثائر (نابليون) كما يقول محمد غنيمي هلال في كتابه (الرومانتيكية Romance)[1] أو أن ذلك جاء مصادفة، فقد اعتنق عبد الناصر مبدأ هذا التيار فيما بعد. وقد تنبأ الزيات سنة ١٩٤٠م، بظهور البطل المحرر. لقد وجد الإنسان العربي في فشل التيار العقلاني في التواصل مع التيارات الأخرى والجمهور المثقف والوسط الجماهيري عوضاً عن الحاجة التي فقدها في التيارات السابقة، وجدها في التيار التوفيقي الجديد، بما جمع بين (العروبة والإسلام) في إطار نظري سهل التطبيق، وفي التبشير بمقدم عهد جديد، وقد ظهر ذلك في كتابات أحمد حسن الزيات في الرسالة (١٩٣٣م-١٩٥٣م) التي أسسها بعد عودته من العراق، وفتح بابها لكل العرب، ممن يجد فيهم القدرة على العلم والمعرفة (قديمة أو حديثة)، وكان قومياً عربياً يدافع عن المظلومين ويساعد المحتاجين، وبالرغم من اتجاه هذه المجلة الأدبي، إلا أن همها الشاغل كان الهم الاجتماعي في افتتاحياتها، فمن بين ٩٣ افتتاحية، منذ ١٩٣٩م-١٩٤٤م، حوالي ٣٠ افتتاحية تتناول مشكلة اجتماعية، وبالذات مشكلة الفقر والغنى وطرق مكافحة الفاقة وتخفيف بؤس المعدمين مثل: (الفقر والغنى، كيف

---

[1] محمد غنيمي هلال (الرومانتيكية) ص١٤٢ -١٤٩.

نعالج الفقر، يا أذن الحي اسمعي، ضحية من هذا؟، عيد الفقير...) وهذا الهم الرومانسي في المصطلح الأدبي أقوى تأثيراً من غيره على نفسية المواطن العربي، من التيارات التي درسناها في هذا البحث، فقد عاد طه حسين من مصر (المتوسطية) في مستقبل الثقافة في مصر ١٩٣٨م، إلى مصر الشرقية، في كتابه (المعذبون في الأرض) ١٩٤٩م، برومانسية حزينة، بعكس العلمانية الموهومة، حيث آمن بأن مصر الشرقية الفقيرة المنهكة تفصلها هوة شاسعة عن مصر المتوسطية العقلانية التي كان يحلم بها. ولم يكن هذا الاتجاه قد أثر في هيكل وطه حسين فقط، فقد كانت تداعيات ما بين الحربين قد نبهت العلماء والباحثين إلى ضرورة العودة إلى التراث العربي من جديد، وكان للرومانسية دور في النهوض بالأدب، على ما واجهها من إشكاليات في المصطلح، إلى جانب بعض الأسماء غير المرغوب فيها، وبرغم هذا وذاك، حققت ما عجزت عنه التيارات السابقة، لما تمتعت به من قرب من المتلقي وتجديد وحداثة في الأسلوب، فالمهجر العربي في أمريكا (المهجر الشمالي) قام بثورته ضد التقليدية (الكلاسيكية) واستطاع الجمع بين المؤثرات الغربية والنبع المسيحي المشرقي، والطابع اللبناني -السوري، وكانت رومانسيته ذات أفق شامل، فالشاعر الفيلسوف ميخائيل نعيمة اكتملت تجربته الروحية بعدما عاد إلى لبنان ١٩٣٢م، ومنذ ذلك الوقت وهو يدعو إلى روح إيمانية صوفية [٧] لم يكن هذا كل ما حدث وأثر في الأدب العربي الحديث من خارج المهجرين، بل كان الأثر قد حصل من جراء الأسلوب الجديد المطعم بالروح الإنسانية، فنضج هذه التجربة المهجرية جاء مما تعانيه تلك الروح من الغربة عن الوطن، ومن اللغات التي أتقنوها وفتحت أذهانهم على فنون الأدب

---

[٧] ميخائيل نعيمة (كان ما كان) ص٨١، بيروت، ١٩٨٠م.

الحديث والنقد الموضوعي الواعي، ومع ذلك لم تنسهم حب الوطن، بل زادتهم فخراً به وبتراثه، وهذا دليل على الروح التي يحملها هؤلاء العرب (مسيحيون ومسلمون) كان همهم الوطن العربي وأمجاده بعد التجربة الغربية. وبعد أن امتد هذا التيار إلى المهجر الجنوبي امتزج الشعور الرومانسي بالشعور القومي العربي، وبحس الانتماء التراثي للإسلام، كما أتضح بقوة عند الشاعر القروي، بالحنين إلى ماضي العرب وأمجادهم[٨]، ومن هذا التمازج بين المهجرين (الرومانسية الخالصة والانبعاث القومي) ظهرت النتيجة في تعرُّب القومية -أدبياً وسياسياً وتراثياً- وبدأ تأثيرها يمتد إلى المشرق العربي، فرومانسية جبران خليل جبران، ومطران، وإلياس فرحات، وغيرهم الكثير من شعراء وكتاب المهاجرين العرب، جعلت القومية تتحرك في قالب عربي وطني نابع من الشعور القومي نفسه، وليس من تقليد غربي غير متطابق مع الثقافة الوطنية. فالقومية شعار اتخذه المهاجرون ليكونوا في الوطن العربي ومعه في كل لحظاته، يقول إلياس فرحات في رومانسية الزهد:

"واترك وراءك ما جمّعت من ذهب ... فالمال محتقر في العالم الثاني"

ويشجب التقاليد التي تشوب جوهر الأديان:

"الدين قلب نقي لا تنال له ... بالملح والزيت والتعزيم والهذر"

وينكر على الأمة العربية تغنيها بالأمجاد السالفة وركونها لها وعدم السعي للمجد:

"تحت السياط نغني فاخرين بما ... يعزى لأسلافنا في سالف الظفر"

---

[٨] أنيس المقدسي (الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث) ط٣، ص٢٨٢ -٢٨٥، بيروت، ١٩٦٣م.

ويلتقي في رومانسيته مع المنفلوطي في رومانسياته القصصيَّة، والزيات في مقالاته الصحفية حول الفقر والغنى، وعدم إنصاف الفقراء من أموال الأغنياء وأن الغني يطمع في مال الفقير:

"والمرء وهو يداوي البطن من بشم    يسعى ليسلب طاوي البطن ما جمعا"

وبالرغم من أن هذا الشاعر وأمثاله من المهاجرين يعيشون حياة الغرب، فهم متمسكون بأصول العروبة والثقافة الشرقية أكثر من بعض الشرقيين أنفسهم.

"قولوا لكل أب في الشرق محترم    إن المراقص أبواب المواخير"

فهو يرى أن الرقص عيب من عيوب المدنية، يحاول الغرب أن يدخله على المجتمع العربي بحجة التمدن، وهذه إشارة إلى الرومانسية التي نضج الأدب المهجري على أيدي شعرائها في المهجر الجنوبي (البرازيل) وهذا واحد منهم[9]، فالمصطلح النقدي في مثل هذه الحالات يلاقي تعنتاً من البعض على أنه القول المتعارف عليه بين الناس، فمنهم من يلوم الدهر، بل يسبه، لأنه الذي وقف في طريق تقدمه وهو الذي سلبه أمواله، ففرحات يقول بحكمة بالغة: ليس الدهر هو الذي أضر بك، بل الإنسان هو الذي سبب لك الضرر. مستنداً إلى الحديث الشريف المأثور عن النبي ﷺ [لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله]

"لا يقفل البشر الأبواب إن رقدوا    خوفاً من الدهر بل خوفاً من البشر"[10]

وقد غلب هذا التيار كل التوقعات، في العالم العربي، الذي كان منبهراً في بداية وفود التيارات الغربية، والتعرف على تلك الحضارة ومنجزاتها، التي لو لم تحدث الحرب الأولى لما عرف عنها شيئاً، فالجمود قد خيم عليه قروناً ما عرف

---

[9] إلياس فرحات (رباعيات إلياس فرحات) ص٨ -١٢، سان باولو (البرازيل) ١٩٥٤م.

[10] الياس فرحات، رباعيات الياس فرحات، ص٣١، سان باولو، البرازيل ١٩٥٤م.

فيها غير التقليد والنقل من السابقين، والدوران في فلك البلاغة المتردية والأساليب الهزيلة، ثم دوامة العلمانية الغربية المستعصية على التطبيق للفارق الكبير بينها وبين الشرق العربي المسلم، ومن اعتنقها اعتنقها بلا وعي، حتى جاءت النهضة العربية في أدب المهجر، الذي استطاع أن يوفق بين الحضارة الغربية ومعطياتها الفنية، وبين التراث العربي الإسلامي في مبادئه السامية وأخلاقه الرفيعة. فقصيدة مطران خليل مطران (المساء) التي مطلعها: "داءٌ ألمَّ فخلت فيه شفائي... كان لها أكبر الأثر على شعراء العربية، كان مهاجراً فعاد إلى البلاد العربية وأنشأ في مصر مجلته المعروفة باهتمامها بالأدب -على وجه الخصوص- (المجلة المصرية) ١٩٠٠م-١٩٠٣م.[11] والتفت الكتاب والشعراء إلى حياة الجياع والفقراء بروح إسلامية، وليس بالشعارات الماركسية التي كانت ترفع بلا مضامين، يقلدها الخطباء والشعراء بلا وعي منهم، فهذا الشاعر العراقي، معروف الرصافي يحث على بذل المال للفقراء، وأن البركة في المال المنفق، وليس في المال المحجور، ويصف المال المحجور بالماء إذا حجر أسن وتعفن، وإذا أطلق ساغ شرابه.

| | |
|---|---|
| "قل لي بربك ماذا ينفع المال | إن لم يزينه إجلال وإفضال |
| المال كالماء إن تحبس سواقيه | يأسن وإن يجر يعذب منه سلسال |
| الله أعطاك فابذل من عطيته | فالمال عارية والعمر رحال" |

واهتمت الصحافة بالتاريخ العربي الإسلامي، وبحياة الشرق العربي -بشكل عام- في هذه الفترة، فقد ترجم محمد السباعي مقتطفات من كتاب الروائي

---

[11] محمود فياض (الصحافة الأدبية في العالم العربي الحديث) ص٤٠٨ رسالة ماجستير، دار العلوم في القاهرة، ١٩٦٠م.

والناقد توماس كار ليل Thomas Carlyle (١٧٩٥م-١٨٨١م) الأبطال وقد ذكرت (البيان) لصاحبها عبد الرحمن البرقوقي، أن سبب اختيارها وقع لهذا الكتاب لالتقاء التاريخ بالفلسفة فيه، والذي خصصه مؤلفه عن عظماء الرجال وسيرهم وسر عظمتهم، ثم إفاضة حديثه عن سيرة المصطفى ﷺ بأطيب حديث من بين جميع شخصيات كتابه، بل عدته في هذا من أنصف وأعدل ما كتب الغرب. ومن إشكالية المصطلح النقدي الإلتفات إلى بعض المفردات والانشغال عن المضمون العام، فترى فائزة الحربي في أطروحتها للماجستير عن البيان،* أن المترجم لم ينتبه لأخطاء كار ليل وأنه ذكر النصارى ولم يذكر اليهود "في رأيي أن البيان بالغت في قولها هذا لأنه مهما كان المستشرقون منصفين فلا بد أن تظهر لهم ألفاظ غير مقبولة، فكار ليل -مثلاً- وإن بدا موقفه الظاهري عدلاً، فقد وردت له جمل وألفاظ لا ترضي، منها قوله "الإسلام حقيقة خارجة من قلب الطبيعة" أو يشبه الإسلام بالنار التي أكلت الحطب الميت، وهذا الحطب وثنيات العرب وجدليات النصرانية فقط، ولم يذكر الجدليات اليهودية. وكثير من أشباه تلك الألفاظ تضمنتها أقواله. لم تلتفت إليها (البيان) أو يراعي أمرها المترجم، محمد السباعي"[١٢] وإذا كانت هذه ملاحظة بسيطة، فإن هذا الكتاب قد أثر في فكر عبد الناصر، القومي العربي الإسلامي، وقد صدر في سنة ١٩٣٠م. وأود أن أضيف شيئاً آخر: حيث أثر هذا الكتاب في العقاد عندما قرأه، وهو يقول "تساءلنا وما بالنا نقنع بتمجيد كار ليل للنبي، وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه.. ثم

---

* قدمت الباحثة (فائزة أحمد الحربي) أطروحتها إلى كلية اللغة العربيّة في جامعة أم القرى - قسم الأدب. وقد أوصت لجنة المناقشة بطباعتها، وصدرت في كتاب عن الجامعة نفسها، ١٤٢٥هـ.

[١٢] مجلة البيان (ع٢. س١. ص١٨).

سألني بعض الأخوان: ما بالك أنت لا تضع لقراء العربية كتاباً عن محمد على النمط الحديث؟ قلت: أفعل، وبعد عبقرية محمد توالت العبقريات الأخرى[١٣]. وعندما تحدثت البيان في عدد لاحق عن الكتاب الذي ألفه الشاعر الفرنسي، لامارتين (١٧٩٠-١٨٦٩م) عن عظماء الشرق، ذكرت أنه أنصف الرسول ﷺ بل أنه كان أبدع من كار ليل في حديثه عن المصطفى ﷺ، فكانت إحدى حسنات الشاعر التي غلبت جميع ما نظم في دواوينه.[١٤] فالبيان تعترف بأن لامارتين قد أبدع أحسن من كار ليل، بمعنى أن كار ليل عنده قصور لم يحدث للفيلسوف الأمريكي (در يبر) أحد أنصار الإسلام من الغربيين، وقد وجد كتابه هذا أثراً كبيراً في البلاد الغربية والعربية، وطالما استشهد به الإمام محمد عبده في دفاعه عن الإسلام ومنكري فضله، ومما نقلته (البيان) من فصوله (العلم وعلاقته بالمدنية الحديثة) و (النهضة العلمية عند العرب) و (الشرائع الاجتماعية والسياسية في الإسلام) من كتاب (حضارة العرب) للدكتور جوستاف لوبون، المتوفى ١٩٣١م.[١٥] كما ظهر الاهتمام بنشر الثقافة العربية -من خلال تاريخها- في هذا العهد المبكر من النهضة، متزامناً مع وجود تيار عربي إسلامي قومي، فقد قام الأديب السوري معروف الأرناؤوط، (١٨٩٢-١٩٤٨م) بإعادة كتابة تاريخ الأبطال بأسلوب روائي رومانسي، فقد أصدر رواية (سيد قريش) عام ١٩٢٩م، في ثلاثة أجزاء، ثم (عمر بن الخطاب) ١٩٣٦م، في جزئين، فرواية (طارق بن

---

[١٣] عباس محمود العقاد (عبقرية محمد) المقدمة، ص٨ -٩، بيروت، ١٩٦٤م.

[١٤] البيان (ع٣ ص ١٣٩).

[١٥] انظر، رأي فائزة الحربي (البيان لصاحبها عبد الرحمن البرقوقي) ص٢٨٣، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.

زياد) ١٩٤١م، ثم رواية (فاطمة البتول) ١٩٤٢م[١٦] وكان هذا التحول في الفكر العربي ناتج عن عدد من العوامل التي أثرت في الأمة العربية، منها: البحث عن شخصية عربية إسلامية، وإثبات هذه الشخصية من خلال التراث، حيث كثرت الكتابات القصصية الإسلامية من كبار الكتاب في ذلك الوقت، مثل: جرجي زيدان (روايات تاريخ الإسلام) وأحمد رضا حوحو، في روايته (غادة أم القرى) ١٩٤٧م، وهو جزائري كان يعيش في السعودية، كتبها وهو في مكة، كما كتب يوسف عواد، من لبنان رواية بعنوان (الرغيف) ١٩٣٩م. وهذا النوع من الفن القصصي يعتمد على البحث العلمي، فنجد زيدان يوثق نصوصه من المراجع العربية والمصادر التاريخية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرصه على الحقائق التاريخية، وألاّ يقال أنها من الخيال المحض. وتوفيق الحكيم في مسرحياته (محمد ﷺ سيرة حوارية) ١٩٣٦م. إضافة إلى جهود العلماء في الصحافة والتحقيق العلمي للتراث، فقد اهتم البحث العلمي في مجال التحقيق بشكل لم يعهد له مثيل من قبل. ومنها، وجود أدب عربي حديث يخلو من التقعر والتنطع الفارغ من المضامين، فظهر مصطلح (الشكل والمضمون) ودار حوله الجدل الطويل، مما كسا الأدب الحديث ونقده حلة جميلة من نتاج هذه الأفكار، ولم يعد الشكل هو الكل في الكل، ومما ساعد على ذلك وجود الصحافة العربية الناهضة، مثل (البيان) للعالم الأديب عبد الرحمن البرقوقي، وهو عالم محقق من تلاميذ الأستاذ محمد عبده، وهو من خيرة من شرحوا ديوان المتنبي، بل لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الشرح أحسن شرح. و(الرسالة) للعالم الكبير أحمد حسن الزيات، التي نشرت الأدب بمصطلحاته الحديثة بأقلام كبار كتاب الوطن العربي، منهم

[١٦] سامي الكيالي (الأدب العربي المعاصر في سوريا) ص٢٥٠، القاهرة، ١٩٦٨م.

عبد القدوس الأنصاري، صاحب الأوليات، فقد كتب أول رواية في الجزيرة العربية (التوأمان) ١٩٣٠م وأنشأ أول مجلة سعودية (المنهل) أسسها عام ١٩٣٧م، وأسس أول ناد للخطابة العربية، لتدريب الناشئة على الأساليب الحديثة في الكتابة والإلقاء، وإحياء الأساليب العربية الفصيحة بلغة جديدة واضحة. وكتب في الرسالة يقول: "كانت الحياة عندنا فيما قبل الحرب العالمية الماضية تجري على سنن أدباء القرون الوسطى جرياً تقليدياً محضاً ميكانيكاً خالصاً، قصائد غزل ورثاء، ومدح وهجاء، وتطريز وتشجير، ورسائل معذرة وإطراء، وعتاب وتواصل وتقاطع... وكانت كل هذه الرسائل وهاتيك القصائد منهوك القوى المعنوية بما تحمله دوماً من أغلال السجع المرهقة، وأثقال المحسنات البديعية الجافة... للألفاظ في الأدب عامةً المقام الأول: أما المعاني فهي في الدرجة الثالثة أو الرابعة في الأهمية. بقدر اقتدار الأديب ناثراً أو شاعراً على تنميق الألفاظ يقاس أدبه، وبموجبه يصدر له أو عليه. هكذا كان الجو الأدبي هنا محاطاً بسياج من الجمود... فلما وضعت الحرب أوزارها استيقظ في نفر من ناشئة الحجاز المتعلمين روح النهوض، وشعروا أن أدبهم قد أخنى عليه التقليد وأفسده داء الجمود، فتركه هيكلاً عظمياً نخراً بالياً، نابياً عن الحياة.... هنا شاهدنا سببين ممدودين إلينا من أقطار العروبة الناهضة، وكل منهما له مغرياته، هذا الأدب المصري يجذبنا بصناعة أسلوبه وقوة تركيبه، وهذا الأدب المهجري يسحرنا بمرونة أسلوبه وسهولة تعبيره، كان طبيعياً -والحالة كذلك- أن يحصل انقسام في اتجاه حياتنا الأدبية. ففي المدينة كان منا إجماع على اعتناق الأدب المصري أسلوباً وتفكيراً، وفي مكة وجدة تمسكت طائفة بذيول الأدب المهجري، وأخرى اعتنقت الأدب المصري. وكل سار في اتجاهه يكتب ويفكر، ويفكر ويكتب، حتى كان

تفاعل فكري في الآونة الأخيرة أنتج "توحيد مناهج الأدب الحجازي في انتهاج سبيل الأدب المصري وحده. ومن هنا وبسبب تضافر الجهود وقوة الاتحاد رأينا الأدب الحجازي يخطو إلى الأمام خطوات سريعة تشف عن اتحاد عظيم"[١٧] إن هذا الاعتراف من رائد من رواد النهضة الأدبية في المملكة العربية السعودية في ذلك الوقت من عمر النهضة شهادة حق على هذا الصرح الأدبي الرائع، الذي شارك في فصول مسرحيته الجميلة كبار الكتاب العرب، فضلاً عن الرواد المصريين، وهذا دليل على أن هذا التوجه عند ذلك التيار كان عروبياً إسلامياً صادقاً لخلق هوية لهذه الأمة، بعد أن جرب كبار الفلاسفة والمنظرين للثقافة العربية فشل النظرية المستوردة، فأول من دعا للجامعة العربية رئيس تحريرها (أحمد حسن الزيات) وهي دعوة عربية إسلامية، فالزيات من المؤمنين بتلاحم العروبة والإسلام في جسد واحد[١٨] ولم تكن الرسالة مع طرف ضد آخر، بل كان توجه القومية العربية إسلامياً، فلا فاصل بين العروبة والإسلام في مناهجها، فكان أبو الحسن الندوي يواصلها بمقالاته، وكذلك آخرون، وكان سيد قطب يكتب فيها، بل من محرريها الرئيسيين بمقالاته الإسلامية الحادة، وعند قيام الثورة كانت تطمئن المتلقين بأن الإخوان لن يسببوا لهم ضرراً، لأن الإخوان يخافون الله، ومن يخف الله لن يخيف أحداً[١٩]. كانت الرسالة هي الجامعة العربية قبل أن تظهر الجامعة العربية في ١٩٤٥م، وكان تيار القومية العربية الإسلامي وما حققه من نجاح على يد أعضائه من كبار كتاب الوطن العربي واستفادته من المعطيات

---

[١٧] حماد السالمي (السعوديون في الرسالة) ص١٦٨/ الطائف، ١٩٩٠م.

[١٨] أحمد حسن الزيات (لابد للإسلام من مؤتمر) الرسالة ص٤٥٦، سنة ١٩٤٣م.

[١٩] الزيات (الرسالة، ع٩٧٨/١٩٥٢م).

الغربية الحديثة قد أفرز النهضة العربية، ليس في مجال الأدب والفكر النظري، بل في مجال العلم العصري، حسب المتاح أمامه، وكان التحقيق في التراث العربي الإسلامي هماً حمل مسئوليته معظم هذا الجيل، فقد ظهرت أعلامه في مصر وبلاد الشام والسعودية، على هدي من هذا التيار في إعادة المجد العربي، من خلال تراثه المفقود، وكان التحقيق مقصوراً على العلماء من الغربيين، فظهر من المحققين، عبد السلام محمد هارون، ومصطفى السقا، وأحمد أمين، وحمد الجاسر، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وغيرهم، وكانت تظهر على الكتب المحققة من التراث العبارات التالية (من تراثنا) مثل تحقيق عبد السلام هارون لمؤلفات الجاحظ، و (أول تاريخ قومي للعرب) وقد ذكر على كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد، ولم يذكر له محقق، وهو تحقيق عن تحقيق النسخة الألمانية، وتحقيق كتاب الإيضاح للخطيب القزويني، حققه محمد عبد المنعم خفاجي، سنة ١٩٤٨م، وكتاب الكامل، للمبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وكتاب (الداء والدواء لابن قيم الجوزية) حققه محمد محي الدين عبد الحميد، وهناك الكثير ممن أفرزتهم هذه النهضة، وبث في نفوسهم الحماس لإحياء التراث العربي الإسلامي الذي كان مقصوراً على المستشرقين، ومنهم من أنصف هذا التراث ومنهم من لم ينصفه، إما لجهل فيه أو لعمد منه! ولم تقتصر الجهود على التحقيق فقط، بل كانت المراجعات النقدية من أولويات اهتمام المجلة، فما أن يظهر كتاب محقق حتى ترد إلى المجلة كثير من ردود الفعل -سلباً وإيجاباً- على الطريقة النقدية، فمنهم من ينتقد أسلوب المحقق ومنهم من وجد خطأ وقام بتنبيه المحقق إليه، ومنهم من أبدى إعجابه بالكتاب. فقد نقد حمد الجاسر تحقيق مصطفى السقا لكتاب (معجم ما استعجم) لأبي عبيد البكري

الأندلسي (ت٤٨٧) وقد رحبت المجلة بملاحظاته، وقام المحقق بتعديل الأخطاء، وشكر المجلة على إتاحة الفرصة للقراء بما يفيد العلم[٢٠]، ومهما يكن من أمر، فإن هذا التيار استطاع أن يترك بصمته واضحة على جبين الأدب العربي، من ناحيتين: الفكرية، والنقدية الأدبية، وبث في روح الأدب العربي الحياة، وصارت نظرياته تدرس منذ ذلك اليوم إلى اليوم، بجانب الجدل الذي أثاره أعضاؤه العاملين، ومنهم من تولى أعلى المناصب الفكرية والتعليمية والصحفية، ويعود ذلك إلى تأهيل هذه النخبة من العلماء، تأهيلاً جمع بين الثقافة العربية التقليدية (التراثية) وبين الفكر الحديث، أدباً ولغة ونقداً، فقد تولى الدكتور، عبد الرحمن عزام أمانة جامعة الدول العربية، في زمن إنشائها ١٩٤٥م، وتولى الدكتور، عبد الوهاب عزام عدداً من المناصب، سفيراً لبلاده في العديد من الدول العربية والآسيوية والأوروبية، ثم اختاره جلالة الملك سعود - رحمة الله - لأول جامعة في الجزيرة العربية (جامعة الملك سعود) في الرياض عند إنشائها ١٩٥٧م. حتى وفاته ١٩٥٩م. (كتاب جامعة الملك سعود بمناسبة مرور ٢٥ سنة على تأسيسها). ودور أحمد حسن الزيات معروف في عالم النهضة الفكرية والأدبية في الوطن العربي، من خلال مجلته التي تحدثنا عنها، قبل قليل، ودور الدكتور أحمد زكي أشهر من نار على علم من خلال مقالاته العلمية في مجلة (العربي) التي تولى رئاسة تحريرها في الكويت، منذ إنشائها ١٩٥٨م، إلى وفاته ١٩٧٥م. (مجلة العربي الكويتية). وقد أنار هذا الجيل، أصحاب هذا التيار الطريق أمام الباحثين والأدباء والمفكرين العرب، وتتلمذ على أيديهم العديد من الكتاب وأساتذة الجامعات والباحثين، وغيرهم.

---

[٢٠] الرسالة (ع ٩٩٩ - ١٠٠٠) ١٩٥٢م.

## ٤- القومية والناصرية:

كان ازدهار الحركة الفكرية بين التيارات العربية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى واضحاً في تيار القومية العربية الإسلامية، حتى قيام الثورة في مصر ١٩٥٢م، وتولي جمال عبد الناصر (١٩١٨-١٩٧٠م) على السلطة، ولا يعنينا الجانب السياسي من تلك الثورة، فقد كانت حتمية الوقوع، لسوء ما كانت الحكومة تنتهجه من نظام ملكي صوري، ظهرت فيه الأحزاب المتصارعة، ومن أكبر تلك القضايا، فرض حكومة (الوفد) برئاسة النحاس على القصر الملكي ١٩٤٢م، وكانت صورة البطل القادم لتحرير الشعب من الثالوث القاتل (الجوع والفقر والمرض) تلوح في أذهان المثقفين، تحت علامة استفهام كبيرة لم تتضح معالم الجواب عنها، لكن المؤكد أن التيار القومي قد رسم معالم الرومانسية الشعبية في أذهان المثقفين، والطبقات الوسطى والفقيرة، وهي طبقتان تسيران في خط واحد، مهما اختلفت الرؤى، وقد خرج من هاتين الطبقتين مجموعة تشبه مجموعات الأقليات العالمية، التي تشعر بالاضطهاد من الطبقات الغنية والمتعلمة، وبالتالي خرج منهم العلماء والأدباء والفنانون، وعندما نتتبع سيرة حياة أحدهم نجده من الفلاحين البسطاء، أو من أبناء الفقراء، مثل طه حسين والعقاد، وعبد الناصر نفسه. فالرومانسية العربية، سواء من المهجر الذي تشبع أبناؤه بالثقافة الغربية الحديثة، وأخذ البعض منهم الحنين إلى البلاد العربية بأمجادها التاريخية وهمة بعض أبنائها لبناء وطن جديد في داخل الوطن الكبير، فيأتي أمين الريحاني من أمريكا -العالم الصناعي الصاخب المتقدم- إلى صحراء الجزيرة العربية ليعيش مع سلطانها، يتمتع بالنجوم اللامعة في السماء الصافية كالقلوب الصافية. ذكر ذلك صراحة في كتابه (ملوك العرب) يقول: "سرت والسلطان عبد العزيز

نتمشى ويدي في يده، حفاة على الرمل، الرمل البارد المنعش تحت النجوم القريبة البريق، الدافئة الضياء. فأحسست إذ ذاك أن ما يقربني من هذا الرجل، ويقربه مني، ليتجاوز القيافة والإشتراك ذوقاً ببعض العادات، هو، هو السر الذي يقرب منا النجوم ويبرد تحت أرجلنا رمال البادية"[1] لقد وجد العرب في حاضرهم ضرورة الانطلاق من الجذور العربية ضد الفقر والطغيان، وكانت مقالات الزيات في الرسالة، إضافة إلى ما تنشره من نثر الدكتور طه حسين والدكتور عبد الوهاب عزام وسيد قطب، ورومانسيات المنفلوطي وإبراهيم عبد القادر المازني، وغيرهم قد أهّلت جمال عبد الناصر لقيادة الثورة، ليعيش الوسط الوطني، وهو أكثرية – كما ذكرت – عيشة طبيعية، ووجدوا في ذلك بعض ما كانوا يتوقعون، ولم يجد عبد الناصر أمامه إلا اعتناق هذا التيار (القومية العربية) باعتبارها الموقف التوفيقي بين الشرق والغرب، وبين العروبة جذر الأمة والإسلام دين الأمة، ولا شيء غير هذا يمكن أن يرضي الجماهير العربية المسلمة، فالشيوعية متركزة في ذلك الوقت في البلاد العربية (من الناحية الفكرية) والغرب بقواه يحتل معظمها برأسماليته التقليدية البشعة، وأمريكا تمد ثقافتها الجديدة في كل أنحاء العالم بأساليب حديثة ستقضي بها على أساليب أوروبا القديمة التي تحتل أجزاء كثيرة من العالم العربي، فعند قيام جامعة الدول العربية لم يكن منها له السيادة أكثر من سبع دول (السعودية، ومصر، واليمن، وسوريا، ولبنان، والأردن، والعراق) فكان لزاماً على عبد الناصر أن يكافح الشيوعية بيد ويصد الغرب باليد الأخرى، وهذا موقف القومية العربية، وعندما ظهر هذا التيار كان عمره ثمان عشرة سنة، وكان يظهر في كل مظاهرة ضد

---

[1] أمين الريحاني (ملوك العرب) ج٢، ط٣، ص٥٧، بيروت، ١٩٥١م.

الاحتلال، وفي المطالبة بإعادة الدستور، ومن قراءة حياة عبد الناصر يظهر التناقض في حياته بين نقيضين متلازمين في كل طور يمر به، ومنذ البداية يصدم بفقد أمه، وكانت إسكندرانية رقيقة، أما أبوه فكان من الصعيد، موظف في مصلحة البريد، صارم في عاداته وتقاليده، وقد نشأ عبد الناصر على أفكار التيار القومي العربي، وتأثر برومانسيات العصر، في أدبياته، مثل أدبيات توفيق الحكيم، وعلى رأسها (عودة الروح) يقول عنها أنور عبد الملك، في كتابه (المجتمع المصري والجيش) "ولعل توفيق الحكيم هو الكاتب الوحيد الذي قرأه عبد الناصر مرتين وفي مرحلتين مختلفتين من مراحل حياته: الأولى عندما كان لا يزال فتى يافعاً في المدرسة الثانوية، والثانية عندما أصبح أستاذاً في الكلية الحربية (١٩٤٣م) ينظر إلى الأشياء بعين التفكر والتروي والنضج."[٢] ويحلل الدكتور عبد الحميد إبراهيم هذه الرواية وما تصوره من حياة المجتمع المصري تحليلاً واقعياً، فيرى أنها تصور المرحلة التي كتبت فيها أدق تصوير[٣]. كان للتنازع الكبير في حياة عبد الناصر، بين المصرية، متأثراً بزعيم أول حزب ينضم إليه، حزب مصر الفتاة، أحمد حسين، صاحب كتاب (إيماني) ١٩٣٦م،* وبين النزعة العروبية الإسلامية، واستطاع أن يكوِّن منها مركَّباً قومياً شعاره "العروبة والإسلام" لولا بعض الأخطاء التي وقع فيها، أو استدرج للوقوع فيها. وكان لهذا الكتاب وصاحبه قصة طريفة لا بد من إيرادها هنا، كان فرعونياً ذهب في رحلة إلى

---

[٢] أنور عبد الملك (المجتمع المصري والجيش) ص٢١٣، بيروت، ١٩٧٣م.

[٣] د. عبد الحميد إبراهيم (القصة المصرية) ص١٩٣ -١٩٧، مصدر سابق.

*- يرى أحمد حسين: إن مصر الفرعونية التي استطاعت تأسيس حضارة دامت إلى الوقت الحاضر تستطيع أن تقوم بالحضارة العربية الإسلامية، وتتزعم العالم العربي الإسلامي وتحقق هدف هذه الأمة، بما تتمتع به من قدرات وكفاءات.

الصعيد ورأى الآثار المصرية فآمن، وهذا شيء غريب! فكل الذين أمنوا عن طريق الآثار الإسلامية، وكان هذا الحزب بقيادة الخطيب المفوه (أحمد حسين) مجموعة من الفتيان، أصحاب نزعة العنف، ففي يوم من الأيام -في الإسكندرية ١٩٣٥م- كانت هناك مظاهرة انضم إليها عبد الناصر ولم يكن يعرف هدفها، إلا أنها ضد النظام القائم، واعتقلته الشرطة وأمضى ليلته في السجن، حيث عرف أن رفاق المظاهرة من أعضاء حزب (مصر الفتاة) فانضم إليها مباشرة، وخدم بالمشاركة في توزيع مجلته[٤] وهذا لا يعنينا بقدر ما يعنينا تأثير الثورة وتحول المسمى إلى (الناصرية) ونحن قد درسنا تأثير هذه المدرسة (القومية العربية الإسلامية) على الفكر العربي، كمصطلح حقق نجاحه، من خلال كتابات الأعضاء، وهم من الأسماء التي يشار إليها بالبنان في كل مناسبة، ومن المعلوم أن هذه المدرسة رحبت بقيام هذه الثورة (النهضة) كما كان يود أن يسميها أبو الثورة المصرية (محمد نجيب) وكان ممن عارضه في هذا المصطلح طه حسين، وقد كان مصطلح الطبقة الوسطى يمثل القاسم المشترك بين التيارات الفكرية، إسلامية، قومية، ماركسية... فأحد الإسلاميين، محب الدين الخطيب يقول "لو كان عمر بن الخطاب حياً لعمل على توسيع الطبقة الوسطى[٥] وهذه هي النغمة التي تبرز في كل مناسبة إلى اليوم، فجرأة عمر على تحديث الاحتياجات الاجتماعية، ونظرته الدائمة للطبقة الوسطى ما تزال أمنية كل فرد في هذه الطبقة.

وكان عبد الناصر قد حظي بالتقدير والتعاون من الإسلاميين، ما عدا الإخوان المسلمين الذين لم يكونوا على وفاق معه، منذ البداية، خاصة بعد إعدام أحد

---

[٤] محمد حسنين هيكل (عبد الناصر والعالم) ص٤٠ -٤١، بيروت، ١٩٧١م.

[٥] محب الدين الخطيب (ثورتنا الاجتماعية) مجلة الأزهر، مج٢٩، ص٤٨١ -٤٨٧، ديسمبر ١٩٥٧م.

رموزهم (عبد القادر عودة) ١٩٥٤م، وشدة تحيز التيار القطبي المنشق، إضافة إلى شدة امتداد التيار الشيوعي في العالم العربي، مع اتفاق المبادئ الماركسية في هذا العالم، وانتشار الرأسمالية الغربية من جهة، وكثرة الفقر في العالم العربي من جهة أخرى، وأن هذه المبادئ تلامس جراح المواطن العربي، واهتمام الوسيلة الإعلامية بهذه المبادئ رسَّخ الكثير من مفاهيمها ذات الشكل الخارجي البراق، وتعويم المصطلح من ناحية ثالثة، وكان مداً قوياً بين ١٩٥٤-١٩٥٨م، وكان على عبد الناصر أن يتمسك بمبادئ القومية العربية الحقيقية، وألاَّ يجابه الإخوان المسلمين بتلك الطريقة التي جابههم بها، فهو الحاكم المسلم الذي قام بتصفية الإخوان المسلمين، حيث لم يجرؤ حاكم قبله على مواجهتهم بالقمع الحاسم الذي جابههم عبد الناصر به، كما يذكر ذلك صلاح عيسى في كتابه (الإخوان المسلمون: مأساة الماضي ومشكلة المستقبل)[6] وهو ذو الشخصية المزدوجة، شخصية اللين والعنف في آن واحد، وشخصية التلويح دون التطبيق، وشخصية التنظير للقوة والإشفاق على من يتصدى لها، وإعجابه الشديد بشخصية البطل العظيم -في نظره- نابليون بونابرت (١٧٦٩-١٨٢١م) النموذج التاريخي المجسد لمثل الحركة الرومانسية الأوروبية ومطامحها وأحلامها[7]. كان يشجع الشباب -عندما يزورهم- في الجيش على روح القتال، لكنه يقول في نفسه: إنني أحثهم على الذهاب إلى الموت؛ وما كان من المناسب نسبة القومية العربية -بمفهومها الذي درسناه- إلى السياسة على الإطلاق، لكن التوجه

---

[6] صلاح عيسى (مقدمة كتاب ريتشارد ميتشل -الإخوان المسلمون) ص٤٣، وانظر تحليل الدكتور الأنصاري لهذا الموضوع، في كتابه (الفكر العربي وصراع الأضداد) ص٥٦٠، مصدر سابق.

[7] الأنصاري (٥٢٦، مرجع سابق).

الإعلامي جعل التيار يرتبط به فيخل بمبادئه، فالعالم العربي عالم مسلم، وإن كان البعض ليس بمؤمن ولا مطبق للإسلام، بيد أن الروح العربية مرتبطة بالإسلام؛ لذلك فالعروبة والإسلام هما الحل الوسط للتوفيق بين كل الأطراف.

ومن أكبر الأخطاء التي ارتكبها عبد الناصر وجيشت الشعوب العربية الإسلامية ضده عندما تقبل اقتراح حزب البعث بعدم النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة في دستور الجمهورية العربية المتحدة، سنة ١٩٥٨م، وهي ظاهرة لم تعرف في البلاد العربية، لكنه تراجع عنها بعد الانفصال، سنة ١٩٦٢م، وكان المبدأ المتبع عند عبد الناصر عدم فرض أحكام القرآن الكريم بقوة القانون، حتى لا يضيِّق على الحريات الشخصية أو العامة، ودعا إلى مراعاة متطلبات التطور مع تنمية الوازع الديني الأخلاقي في النفوس والمسلك الطوعي للأفراد[٨].

إن ما يراه عبد الناصر من فرض السلطة المدنية باسم الدين يظل قاصراً ومنفرداً، إذا قورن بالتوعية الدينية وطرح الفكرة بما يتماشى مع التعاليم الدينية السمحة.

وكانت خطوة إيجابية عندما منع الدروشة والطرق الصوفية المبالغ فيها، وحث المجتمع على التفكير والنقاش والاحتكام إلى بحوث العلماء، وقام بتطوير الأزهر إلى جامعة تضم الكليات العلمية، ليخرج مفهوم الأزهر من الحفظ إلى التفكير ويتمتع أبناء المسلمين بالدخول في عالم الطب والهندسة والصيدلة.. وغيرها، وإنشاء مدينة البعوث لتعليم أبناء المسلمين من العالم الآخر اللغة العربية[٩]، وقد تحدثنا عن المد الشيوعي الماركسي في العالم العربي، في فترة من الفترات، حتى أن هذا المد حاصر عبد الناصر بجانب المحافظة العربية، وانشغل بمكافحة هذه

---

[٨] (وثائق عبد الناصر، ٥٨٢).

[٩] محمد البهي (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) ص٤٩٩ -٥٠٠، ط٤، القاهرة، ١٩٦٤م.

وتلك، وعم مصطلح (الاشتراكية العربية) وتداخل مع (الاشتراكية الشيوعية) واتهمت الاشتراكية العربية بالماركسية والإلحاد، مثلها مثل الشيوعية في العالم الآخر، ويكرر عبد الناصر دفاعه عن رأيه ضد الشيوعية ورفضه لها منذ البداية، لكن المصطلح كان عائماً يفسر على هوى من يريد تفسيره. وظهرت آراء تؤيد رأي عبد الناصر والقومية العربية الاشتراكية، على أنها إسلامية وليست ماركسية ملحدة، فظهر كتاب الباحث الروائي، عبد الرحمن الشرقاوي (محمد رسول الحرية) ١٩٦٤م، وقد أثار هذا الكتاب غضب العلماء، فأفتت هيئة من الأزهر بمنع الكتاب، وحذرت الحاكم الذي يبيحه، مما أثار استياء عبد الناصر وأجبر العلماء على إلغاء الفتوى، وهم يرون أن الإسلام ليس استجابة لحتمية الظروف الاجتماعية، كما يراها الشرقاوي.[١٠] وكان عبد الناصر بقوميته يريد أن يبني المصانع ويستصلح الأراضي ويحول الحلم إلى حقيقة، وقد حقق شيئاً من هذا في بناء السد العالي...[١١] ومن سوء حظ القومية العربية الإسلامية ارتباطها -طوعاً أو كرهاً- بنظام سياسي، حوّلها من فكر عربي تقدم الأدب والنقد والفكر - بصفة عامة - من خلاله إلى جدليات سياسية أصابته بالعقم، للأسباب التالية:

أولاً: المعارضة السياسية من الإخوان المسلمين والتصادم الدموي بينهم وبين عبد الناصر، بالرغم من عدم الاختلاف العقيدي.

---

[١٠] للتوسع في هذا الموضوع، أنظر محمد الأنصاري، هامش ٥٦٢، مصدر سابق.

[١١] محمد حسنين هيكل، (عبد الناصر والعالم)، ص٤٧٠ -٤٧١، مصدر سابق.

ثانياً: تدخل الحزب البعثي الملحد في عزل الدين عن لغته (عرب ليسوا مسلمين) وعدم جعل الإسلام دستوراً لدولة الوحدة بين مصر وسوريا، ولم تعمر الدولة والفكرة أكثر من ثلاث سنوات.

ثالثاً: استعمال المصطلح الصحفي في الكثير من التعابير الخطأ من طريقين:

أ- الترجمة ونقل المصطلح إلى اللغة العربية، ووضعه في غير مكانه.

ب- نحت مصطلح بالقياس على آخر ليس من جنسه.

### ٥- الأدب الإسلامي :

ظهرت موجة الأدب الإسلامي منذ ظهور التيارات التي تكلمنا عنها من قبل، من ضمن التيارات الرافضة للنظرية الغربية، وخاصة دعاة العامية، من بعض المستشرقين وأعوانهم من العرب، ومنذ المطالبة بوجود جامعة إسلامية قبل ظهور جامعة الدول العربية، في سنة ١٩٤٥م، ومن باب أولى أن يكون هناك أدب إسلامي، يتبع في المضمون الجامعة المذكورة، لكن ظهور التيار العروبي الإسلامي الممثل في ظهور المجلات الملتزمة بالروح الإسلامية المنفتحة على العالم في آدابه وعلومه المتطورة، مثل مجلة الرسالة، والبيان والثقافة، قطع الطريق على ظهور تيار جديد يسمى الأدب الإسلامي، باعتباره أدباً يمثل وجهة نظر إسلامية خالصة، وبالتالي يستبعد كتابات غير المسلمين (من العرب وغير العرب) وهي الدعوة الأممية التي ظهرت بوادرها في النصف الثاني من القرن العشرين، خاصة بعد فصل باكستان عن الهند، وظهور أقليات إسلامية في الشرق والغرب، تحتاج إلى رابط يربطها بالعالم الإسلامي، حتى وإن كان اسمياً، إضافة إلى ظهور المدارس الغربية في القارة الهندية، وتحول اللغة من العربية إلى لغة المحتل (الإنجليزية والفرنسية) في الدول التي يقطنها المسلمون في إفريقيا وشبه القارة الهندية، على وجه الخصوص، وتمسك العلماء في الهند بالدين الإسلامي ورفضهم لتيار العروبة الذي ظهر مبكراً على يد المربي (ساطع الحصري) ورفض بعض التيار السلفي للتجديد ومواكبة الحضارات الغربية وتبادل الخبرات الثقافية معها، وتصوروا أن كل جديد سيكون خطراً على العقيدة وانقياداً خلف الغربي الصليبي. وبما أن ردة الفعل كانت شديدة تجاه غير المسلمين، بصفة شخصية، دون النظر إلى العمل بمعزل عن صاحبه، فقد رفض المنظرون لهذا الأدب كل

إنتاج يصدر من غير المسلمين، ومن المسلمين المؤمنين بآداب العالم وعلومه، ومنها رفض المخترعات الحديثة بأنواعها، في البداية، ثم استعمالها في حالة الضرورة إليها في وقت من الأوقات، وقد أحدث هذا التنظير نوعاً من البلبلة في الفكر العربي، بين الرفض والموافقة، وهذا ما جاء في بعض بنود رابطة الأدب الإسلامي، بنود فضفاضة تغلب عليها الناحية النفسية، مثل: الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون وفق التصور الإسلامي. فإذا وافقنا على الإنسان والحياة، فماذا نقول عن الكون، هل يعبر الأدب الإسلامي عن الكون؟! أو كما تقول إحدى المواد فيه: إنه مسئول عن الإسهام في إنقاذ الأمة الإسلامية من محنتها المعاصرة. فهل أنقذ الأمة من محنها وليس محنة واحدة؟؟ بل أعتقد أنه زادها محناً على محنتها!! بل سبب الفرقة بين أبناء الأدب الواحد، ورفض الحداثة والمعاصرة، ولم يتعامل معها وفقاً لتقريب وجهات النظر بين أبناء اللغة الواحدة، فكيف به بين أبناء لغات وثقافات مختلفة!! ثم تناقض البنود بعضها البعض، ففي الوقت الذي ترفض فيه المادة الأولى الحديث تفتح المادة الثانية صدرها للفنون الأدبية الحديثة، والفنون الأدبية الحديثة مبنية على النظريات الغربية. أما أن اللغة العربية هي اللغة الأولى للأدب الإسلامي الذي يرفض العامية ويحارب العودة إليها، فلا أعتقد أن هذه المادة جاءت بجديد، فاللغة العربية هي لغة الأدب العربي، حالها كحال كل اللغات في العالم، لغة قومية للأمة العربية الإسلامية قبل ظهور تيار الأدب الإسلامي، أما أنها اللغة الأولى، فأين الثانية والثالثة والرابعة وغيرها؟؟ وأما أنه يرفض العامية ويحارب العودة إليها، فالعامية مرفوضة من قبله، في لغة الكتابة، ولم يعترف بها من قبل

حتى يكون هناك عودة إليها!![1] إن من يقرأ هذه المواد يظن أنه في بلد غير عربي إسلامي، ويحس من الوهلة الأولى أن من كتب هذه البنود وشارك فيها ليس بعربي، وأنه من الذين يفصلون اللغة عن الدين الإسلامي، وتعود به الذاكرة إلى العصر العباسي، عندما ظهرت الفرق والتيارات المعادية للعروبة والإسلام، وأن هذه البنود الفضفاضة، تقبل من التأويل الشيء الكثير، حتى يخال للمرء أن هذه الأمة على امتداد تاريخها الحافل بالفنون والآداب لم تقدم شيئاً حتى ظهور تيار الأدب الإسلامي، كما يخال له أنها كانت تعيش بأدبين وليس أدباً واحداً، وأنها تلبية لمطلب غير الناطقين بالعربية، ولم يعلم منظروها أن أي محاولة لفصل اللغة والثقافة العربية عن الإسلامية قد منيت بالفشل في القديم والحديث، وأن فشل هذا المشروع قد ظهر في إنتاج بعض أعضائه العاملين وهم قلة، فالقصائد منظومات باردة مكررة ومقلدة، والنثر أسوأ من الشعر، ليس فيه من الإبداع شيء يذكر، فالصياغات جاهزة والفكرة مستنسخة من أفكار سابقة، وهذا ليس من الإبداع في شيء، فالتصور المسبق سرد وليس إبداع مستولد لذاته من ذاته الفاعلة، وتوارد للخواطر المنشئة لهذا الفن أو ذاك. لكنها في النهاية مواعظ حشرت فيها آداب الشعوب الإسلامية، وكلنا في النهاية مسلمون، لكن لكل شعب ثقافته الخاصة، فالفنان يستقي إبداعه من مخزونه الثقافي، وبالتالي نجد عدم المنهجية في وضع هذه البنود، فبدل أن يأتي إلينا المسلم يستقي من ثقافتنا، العربية الإسلامية، ونحن أهل الرسالة التي شرفنا بها الله – تعالى – يريد منا منظرو الأدب الإسلامي أن نذهب إليهم لنندمج في ثقافتهم المرقعة من ثقافات عدة، وإسلام مشوب بالخرافات والدجل والتبرك والتصوف المبالغ فيه،

---

[1] انظر كتيب التعريف برابطة الأدب الإسلامي، ١٩٨٤م.

والعنصريات العرقية، وبعض المذاهب الهدامة ... كما أنني أكرر – دائما – القول بأن اللغة العربية في آدابها قد تأثرت وأثرت في غيرها، حسب سنة التداول ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ فقد تأثر الأدب العربي بالفارسية والرومانية واليونانية، وأثر النقد والشعر في المدارس الغربية الحديثة، فمدرسة لندن النقدية ورائدها الشاعر الناقد الإنجليزي (هازلت Hazlet ت ١٨٣٠م) تأثرت بالمدرسة العباسية، مثل المتنبي وابن الرومي والشريف الرضي، إضافة إلى فكر أبي العلاء المعري، وبالتالي تأثرت بها مدرسة الديزان المشهورة في الأدب الحديث، وروادها، عباس محمود العقاد، وعبد الرحمن شكري، وإبراهيم عبد القادر المازني[٢] وهذه الدورة الثقافية العلمية لم تقم على نظرية إسلامية خالصة، إنها نوع من التلاقح الثقافي بين الأمم، كل في لغته، يكيف النظرية حسب المفهوم الثقافي المحلي السائد؛ والتعذر بأدب إسلامي سيجعلنا نقف على مفترق طريقين:

الأول: يحرمنا من قراءة موروثنا الثقافي بصورة جديدة، كأن ننقل من النظريات الغربية والشرقية بلا وعي ولا تمحيص، ونسلّم بكل ما قاله الأولون، دون النظر إلى التغيرات الفكرية، من حيث الزمان والمكان، ولولا ظهور التيارات الفكرية الأخرى لما أعدنا النظر في قراءة الجرجاني والمتنبي وابن خلدون والآمدي.. وغيرهم.

والثاني: قصر الأدب على وجهة واحدة تجعل منه أدباً مكرراً يدور في حلقة واحدة مفرغة من المضامين العالمية المقارنة.

---

[٢] للمزيد من المعلومات عن هذه المدرسة النقدية، أنظر، سلطان سعد القحطاني (قراءة النص النقدي عند الرواد) مجلة علامات في النقد، ج٤٤، مجلد ١١، يونيو ٢٠٠٢، النادي الأدبي الثقافي في جدة.

كانت دعوة المجاهد العلامة أبي الحسن علي الحسني الندوي لإيجاد أدب إسلامي دعوة واجبة، فأبو الحسن الندوي يعيش حالة انفصام في الهند، بين الديانات التي ليس لها حصر، وبين المذاهب الإسلامية المتناحرة على السلطة الدينية والعقيدية، فكان من حقه أن يكوّن له منهجاً أدبياً إسلامياً، وليس أمامه إلا هذا الحل. فلم يعترف بالعربية، من الناحية العرقية، وهذا من حقه، لكن يجب عليه أن يعترف بها وحدة لسانية، كما اعترف بها الكثير في البلدان غير العربية؛ باعتبارها لغة دين وأمة لها تاريخها وثقافتها، ولولاها ما انتشر الإسلام. ومن آرائه في وجود أدب إسلامي ما يقاسيه أبناء شبه القارة الهندية من تفرقة في اللغات والعقائد، وقد وجد أن الأدب الإسلامي هو الرابطة التي يمكن بها ربط هذه الفئات من المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، مع اختلاف اللغات، من أردية وبشتوية وبنقالية...، وأن ليس هناك من رابط يربط أدبها إلا أن يكون أدباً إسلامياً، لافتقادها للغة العربية التي قضى عليها الاستعمار، وحول لغتهم الرسمية إلى لغته، أو إلى لغات محلية متفرقة، ويرى أبو الحسن في اختلاف اللغات نعمة من الله – تعالى – ففيها اختلاط ثقافات لها المردود الإيجابي، وهذا ما يمكن أن يقال عنه اليوم (تلاقح الثقافات) مع وجود الخصوصية الثقافية لكل مجتمع، ويستشهد بقول الله – جل وعلا – ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[٣] ويرى الندوي، في تناحر المسلمين وتفرقهم بطاقة مرور لأعداء الإسلام للطعن فيه وفي شرعيته، كموحد للأمة الإسلامية، وأنه (الإسلام) غير قادر على توحيد أهله بوضع دستور لحل الخلافات بينهم، إذا وجدت، ومتى وجدت " وعلى الرغم من كون

---

[٣] سورة الروم، آية ٢٢.

إهراق الدم المسلم والقتل والتدمير محزناً فيبقى الوجه المعيب للأمر هو تسليح أعداء الإسلام بسلاح جديد ضده، والنتيجة التي وضعوها هي أن الإسلام غير قادر على توحيد شعوب مختلفة ذات أجناس وثقافات ولغات مختلفة، وأنه باعتباره مبدأ عقيدياً غير ملائم لتوفير قوة لجمع الشمل ولبناء مجتمع ما وتأسيس دولة "[٤]. وأبو الحسن الندوي من المؤمنين بأن اللغة العربية مفتاح العلوم الدينية الإسلامية، وأن الذي لا يجيد العربية من المسلمين لا يستطيع فهم الإسلام، وهو يتكلم عن أهمية اللغة العربية للمسلمين يقول: " إن اللغة العربية ذات أهمية جوهرية... فالمرء لا يستطيع أن يقوم بأي دراسة في العلوم الإسلامية دون أن يكون على درجة من الكفاءة في معرفتها، وأن العلماء الذين لا يتقنون معرفة اللغة العربية معرضون لارتكاب أخطاء فظيعة عندما يكتبون عن القرآن والحديث والدراسات الإسلامية، وذلك بسبب افتقارهم إلى المعرفة باللغة العربية.."[٥]. لا أحد يشكك في أن الداعية المجاهد أبا الحسن الندوي من أكبر الحريصين على الإسلام ولغته الخالدة، وأن الإسلام والعروبة (اللغة) وجهان لعملة واحدة، هذا من ناحيته كداعية مسلم صوفي، وأما من ناحية الثقافة العربية، فإنه يقلل من شأنها، وهذا من العجب الذي يتردد الباحث أمامه، حول كيفية الجمع بين ثقافة عربية إسلامية – بطبيعة الحال – وبين التقليل من قيمة الشعر العربي، وهو ديوان العرب، ولا يخلو مؤلف من مؤلفاته الكثيرة وخطبه ومحاضراته، عن ذكر كلمة (جاهلية) في أوقات كثيرة، مجتمعة ومتفرقة، ويعني بها التراث العربي، كما يردده سيد قطب ومحمد قطب في مؤلفاتهما، وبالرغم من إعجاب الندوي

---

[٤] أبو الحسن علي الحسني الندوي (الإسلام في عالم متغير) ترجمة علي عثمان، ص١٨، بيروت، ١٩٨٠م.

[٥] المصدر السابق، ص٢١ -٢٢.

الشديد بالثقافة العربية وبعلمائها، إلا أنه ينحاز انحيازاً شديداً لأبناء جلدته من الأدباء والشعراء، يتضح ذلك في كتابه النقدي (نظرات في الأدب) ويرى أن العربية لم تنجب شاعراً يضاهي محمد إقبال الذي يكرهب الجو ويحرك أوتار القلب ويتغلغل في أحشاء المجتمع العربي الإسلامي وفي أحشاء الأدب... ويرى أن النثر والكتابة قد تقدما في العالم العربي، بينما لم يتقدم الشعر وهذا موضوع يجب أن يركز عليه الباحثون في الأدب والنقد وتاريخهما في البلاد العربية ..[٦].

وبالرغم من بحوث ومحاضرات أبي الحسن الندوي، وشدة تأثيره في الدعوة الإسلامية ووقوفه – بكل شجاعة – في وجه التيارات الفكرية، الإسلامية منها وغير الإسلامية، في بلاد الهند بأكملها، وجهوده في العالم الإسلامي بصفة عامة، وتقديره للغة العربية، وغيرته عليها، إلا أن إطلاعه على الأدب العربي، قديمه وجديده ما يزال قاصراً، وباعتباره من الدعاة، فقد كان إطلاعه مقصوراً على المنظومات الفقهية والشروح النحوية، وما نظمه المتطفلون على الشعر العربي التقليدي، فهو يصف الشعر العربي، بل الأدب بشكل عام بالتصنع، وأن أصحاب الصنعة والتكلف قد استولوا عليه واتخذوه حرفة وصناعة لهم، وأن هذا النوع من الأدب قد طغى على كل مآثر الأمة العربية[٧] وتتضح دعوته للأدب الطبيعي – كما يسميه – في البحوث الدينية والمنظومات العلمية الفقهية، والألفية النحوية والفلسفة الاجتماعية... هذه نظرات أبي الحسن للأدب العربي، وهو مؤسس مصطلح (الأدب الإسلامي) وكأن تراث حسان بن ثابت والمتنبي وزهير والنابغة وامرئ القيس، والبحتري وأبي تمام، بل شوقي وحافظ إبراهيم،

---

[٦] أبو الحسن علي الحسني الندوي (نظرات في الأدب) ص١١٢ -١١٣، عمان الأردن، ١٩٩٠م.

[٧] المصدر السابق، ص٢١ -٢٢.

وكل التراث النثري والشعري ليس من الإسلام ولا من القيم العربية التي رددها الشعراء أمام النبي ﷺ واستشهد بها المفسرون والنحويون والبلاغيون، منذ مئات العقود إلى اليوم، تجب إزالتها من الذاكرة وتهجر في المكتبات، أو تحرق لعدم صلاحيتها، ليحل مكانها الأدب الإسلامي، الذي رفع المنظرون شعاره منذ ثلاثة عقود ولم ينتج إلا الغث من القول السطحي والمستهلك من التفكير، حيث يخلو من الإبداع، ويقدم في صيغ جاهزة سلفاً، والقول الذي يأتي جاهزاً ليس من الإبداع في شيء. إن الشيخ الندوي كان على حق في تبني فكرة مصطلح الأدب الإسلامي، في أجواء فاحت فيها روائح الهندوسية والبوذية والسيخ والنصارى في بلاد الهند، يبثون أفكارهم بين أبناء المسلمين[8]، ولكن الذين تبنوا الفكرة في البلاد العربية الإسلامية كانوا مقلدين لتلك البيئة، وهم يزرعون بذرة في غير أرضها، كما كان يقول محمد حسين هيكل، عندما تبنى العلمانية الأوروبية، فوجدها غير صالحة للثقافة العربية على الإطلاق. إن الذين تبنوا هذا المصطلح لم يكونوا على دراية بما وراءه، أو أنهم يعلمون ذلك ولكن وراء الموضوع مصلحة ما!! إن استعراضاً أولياً لأسماء أعضاء الرابطة يكشف عن خلل في هذا المصطلح، الذي وضع أصحابه شروطاً قاسية في ظاهرها، مداهنة في باطنها، فنحن نعلم أن هناك أسماء لا ينطبق عليها تعريف المصطلح، وهي أبعد ما تكون عن المصطلح الإسلامي، بيد أنها لا تنفى عنها صفة الإسلامية، ناهيك عن الأدب، أولاً: معظم هذه الأسماء ليس لها حضور في الساحة الأدبية (شعراً

[8] يرى الدكتور عبد المنعم عثمان الشيخ أن الندوي ابن بيئته وهو يترجم ما طفح به عصره (في عالمه الإسلامي) من بعد عن الإسلام في كثير من الأمور. رسالة دكتوراه غير منشورة بعنوان: (الفكر التربوي عند أبي الحسن الندوي) كلية التربية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم - السودان، ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م)، صفحة د (مستخلص البحث) ص١-٢ (المقدمة) وص ١٤٩.

ونثراً). ثانياً: البعض يعد من النظامين وليس من المبدعين. ثالثاً: يضم المعجم الذي أصدره أحمد الجدع، خليطاً من اليسار واليمين، والوسط بينهم قليل، مثل حسن فتح الباب، وهو معروف بيساريته، وأبو القاسم سعد الله، وعماد الدين خليل الذي أثبت عنصريته وتحيزه في كل كتبه وأغلبها صدر عن الرابطة. رابعاً: لا أظن أن أعضاء الرابطة الدائمين المعروفين بثقافتهم يجهلون زعيم الإرهاب (شكري مصطفى) زعيم جماعة التكفير والهجرة، التي اختطفت الشيخ الذهبي وزير الأوقاف في عهد الرئيس أنور السادات، في صيف ١٩٧٧م، ثم قامت بقتله تحت إشراف عضو رابطة الأدب الإسلامي، شكري مصطفى!!

وقد لا يستغرب الترويج التجاري لهذا المصطلح من عدد من الوجوه التجارية، مثل: المدرسة الإسلامية، وهي المدارس الخاصة، لجذب أكبر عدد من الطلاب، تحت هذا الشعار، والطفل الإسلامي، والقصيدة الإسلامية، بل أن أحدهم حاول أن يعمل بحراً جديداً يضيفه إلى بحور الشعر الخليلية، سماه (بحر بدر) وهو مسمى إسلامياً ضمنياً، وحتى النمط الفني الحداثي، الذي يحاربه هذا التيار سراً وعلانية، أراد الدكتور حسن الوراكلي، وهو من المنتمين لهذا التيار أن يدخله إلى الأدب الإسلامي، فقدم ورقة في إحدى جلسات ندوة الجنادرية السنوية بعنوان (قصيدة التفعيلة الإسلامية) وهذه واحدة أو أكثر من التناقضات التي لم يستطع مصطلح الأدب الإسلامي أن يحددها، فقصيدة التفعيلة نمط غربي أدخل إلى الأدب العربي. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تذبذب هذا المصطلح وعدم ثباته، لسبب واحد، حيث يخلو من الإبداع المتفاعل مع النصوص والأحداث والتوظيف الحقيقي لمستجدات الحياة، فأصحابه مقلدون بلا وعي، فنصوص بنوده قيدت – حتى – أصحابه في نطاق ضيق، حرمهم من متعة

التجريب وسعة الخيال باعتباره من شروط الإبداع، فكتّاب هذا التيار مستنسخون من نسخة تقليدية واحدة، يعملون ضمن دائرة وظيفية واحدة، لا يفرقهم إلا الأسماء، فكل عنوان يتكون من شقين، الأول يختلف والثاني طبق الأصل لعمل سابق، فهناك الرواية الإسلامية، والقصيدة الإسلامية، والمسرح الإسلامي.. وغيرها. ويدعي البعض أن مصطلح الأدب الإسلامي نشأ في وجه التيارات الغربية الوافدة إلى عالمنا العربي الإسلامي، وإذا كان الحال كذلك فقد جاء مصطلح الأدب الإسلامي هذه المرة من الشرق (الهند) ولم نجد أن الأدب العربي الإسلامي على مدى عصوره الذهبية، وحتى عصور الانحطاط الفكري والأدبي والسياسي، عندما تولى زمام الأمور مجموعات من الرعاة والعسكر العجم، غيرت فيه المذاهب الغربية، لكنه اليوم سيتغير لضعف لغته وإبداعه وعدم تبادل الخبرات مع الآداب الأخرى، ولا نرى في هذا المصطلح حماية لما يخافه البعض أو يبرر به عن مشروعه، أكثر من كونه فريسة لغيره، فليس هناك من إبداع يكون شخصية مميزة لهذا الأدب، فالأناشيد المدرسية وتكرار أقوال الأوائل وعسف الكلمات لصالح الكاتب دون صالح النص، عامل مؤثر في هذا الأدب. إن ما ظهر من إنتاج لهذا المصطلح لا يبشر باستمراريته، كتيار متجدد تجدد الحياة نفسها، فإذا قيس الإنتاج بعامل الزمن فلا تكافؤ بينهما، وإذا قيس بالفن فهو أقل من ذلك بكثير، ففي عالم الرواية، كانت اجتهادات الدكتور نجيب الكيلاني، من أول المحاولات الروائية، ولكنها في الحقيقة قصص طويلة حاول فيها وصف الحالة التي يمر بها المسلمون، ثم محاولات قام بها بعض الكتاب المنتمين إلى هذا التيار، إخلاصاً لمبادئه، على أنها روايات، وفي الحقيقة أنها تفتقر لأدني شروط الرواية الحديثة، مثل الخيال الحر، وإن وجد في البعض

منها، فإنه مصنوع سلفاً، فإذا أخذت من حيث البناء السردي، ذات الراوي الناقل للأحداث، فهي قصص طويلة تفتقد متعة الجمال الفني، وأول دليل عليها وجود العبارات الداعمة للتيار على أغلفتها (من الأدب الروائي الإسلامي) ومثلها المحاولات الشعرية المنظومة في قالب خليلي، يفتقر إلى الإبداع، الذي يلفظ آخر أنفاسه عندما يكون موجهاً، وما ينطبق على هذا ينطبق على القصص التي كتبت في هذا المجال، لما فيها من الخطابية، وما كان هناك من داع لذكر مثل هذه العبارات في عالم دينه ودستور حياته الإسلام، فهذا التيار كمن يبيع الماء على جانب الساقية، و –على أي حال – ذُكرت العبارات أو لم تذكر لا يعنينا كثيراً، فما يهمنا الجانب الفني الذي تفتقده هذه الأعمال، ومثلها البحوث والمقالات والخطب، التي تتخذ من منطق السباب والشتم والقذف المباشر لأعراض الآخرين، وأعتقد أن هذا ليس من أخلاق الإسلام، ولا من أخلاق نبي الأمة، الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه. أما البحوث التي قدمت حول هذا الأدب كتيار كثر الحديث عن أهدافه وانكشف الكثير من الزيف حول بعض مرتاديه، فقد جاءت بحوث قيمة، سواء اتفقت مع التيار أو اختلفت، ومنها بحث قيم للدكتور محمد بن سعد بن حسين، وقد أبدى فيه الباحث موقفه من هذا التيار، سلباً وإيجاباً[9] وقد عقدت الرابطة عدة مؤتمرات وندوات، منها ندوة عقدت في القاهرة، بعنوان (تقريب المفاهيم عن الأدب الإسلامي، ١٩٩٣م) وهذا ينافي ما ورد في بعض البحوث من أن مصطلح الأدب الإسلامي أصبح مصطلحاً مستقراً، والخلاف – هنا – في كون الأدب الإسلامي هو أدب الدعوة؟ أو هو ما نادى به سيد قطب قبل نصف قرن من الزمان، وتلاه أخوه محمد قطب؟

---

[9] الدكتور محمد بن سعد بن حسين (الأدب الإسلامي بين الواقع والتنظير) الرياض، ١٤١٢هـ.

وهو – على تعريف القطبية للأدب الإسلامي – " التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان وفق التصور الإسلامي " ولم يخلو محمد قطب من الإقليمية في كتابه، الذي ورد فيه هذا التعريف، فقد استشهد بطاغور (البوذي) لأنه هندي، على أن أدبه أدب إسلامي، ضمن منهج الفن الإسلامي![10] ذُكر في كتاب صدر محتوياً على مجموعة بحوث جيدة من الناحية المنهجية " قد يكون المقصود به الأدب الديني، الذي يهتم بالوعظ والإرشاد وصوغ الحقائق الدينية فحسب، ومن ثم يستبعد هذا الفهم لأن (الأدب الإسلامي) أشمل من ذلك وأعمق " ولو رجعنا إلى الأهداف التي ظهرت في كتاب التعريف بالرابطة وأهدافها لوجدنا التعريف التالي (التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون وفق التصور الإسلامي) فما الفرق بين التعريفين؟ ليس هناك فرق، إنه نقل، مهما حاول البعض التبرير عنه، وليس هناك أي تغيير إلا في الكلمات ذات المدلول الواحد؛ فبدل التعبير الجميل التعبير (الفني) الهادف، وتقديم الإنسان على الحياة[11] وما يزال مقر الرابطة الرئيسي في (لكنؤ) في الهند، وهو المقر الذي أسسه الداعية، أبو الحسن الندوي، * ونحن نعلم أن الإسلام، بكل ثقافاته المتعددة انطلق من المدينة المنورة، وإن الدعوات المتكررة لوجود أدب إسلامي في هذا العصر، دعوات خطيرة في عالم متغير، وتُشابه ذلك المصطلح الذي سمي في نهاية القرن العشرين بعصر الصحوة، ومثله الالتزام، فقد يتبادر إلى أذهان بعض الشباب الغض، أننا كنا

---

[10] انظر، محمد قطب (منهج الفن الإسلامي) ص٦و١٨٢، القاهرة، د.ت وبيروت، ١٩٧٣م. وأنظر، (خصائص التصور الإسلامي) سيد قطب، ص١٩، القاهرة، ١٩٦٥م.

[11] المختار من المنار (دراسات في الأدب الإسلامي) إعداد اللجنة الثقافية في نادي القصيم الأدبي، ١٤٢٠هـ.

* – ورد اسم رابطة الأدب الإسلامي في الهند في كثير من المصادر على الوجوه التالية: (لكنؤ، ولكناو، ولكنهؤ) وبعد مراجعتها في أكثر من مصدر وجدناها صحيحة كلها.

نعيش عصوراً ليس فيها من أخلاقيات الإسلام شيء، أو على أقل تقدير منحرفة، وفي هذه الدعوات ما فيها من تشتيت للفكر وتفريق بين أبناء الأمة الإسلامية، ومن معهم من العرب (غير المسلمين) وهم قلة، تربطنا بهم اللغة العربية، ولم يتعد أحد منهم على القيم العربية الإسلامية، ناهيك عن أبناء العرب المسلمين، فهذا أديب غير إسلامي وذاك إسلامي، بين أبناء الأمة الواحدة، وهذا مناف للشرع الإسلامي نفسه، ناهيك عن العادات العربية، التي تؤمن بالتعددية الفكرية، حتى أن المثل العربي المتداول — حتى بين العامة — يقول(لو اتفقت الأذواق لبارت السلع) وكلنا مسلمون ولله الحمد، وفي هذا المصطلح إقصاء لمن لم ينتسب إلى هذا التيار، وهذا ما جعل البعض يكتب على بطاقته التعريفية، هذه العبارة، (عضو رابطة الأدب الإسلامي) لا افتخاراً بعضويته، ولكن تحاشياً للإقصاء، أو الرجم بالكفر!. إن من البديهي، ومن المعلومات الأولية عند من قرأ الأدب العربي، منذ ما يسمى (الجاهلية) خطأ، أن مصطلح الأدب الإسلامي ليس جديداً، بالمفهوم العام، حتى قبل ظهور المصطلح العلمي للإسلام، بظهور دعوة النبي الكريم (محمد ﷺ) وكان بعض الشعراء الجاهليين، أصحاب روح مؤمنة، تتحلى بروح الإسلام، وقد سبق الحديث عنهم في هذا البحث، ولا نريد أن نكرر القول فيه، ولكنني مضطر لإيراد بعض الآراء التي تنفي وجود أدب إسلامي قبل ظهور مدرسة أبي الحسن علي الحسني الندوي في الهند، وقد بررنا لظهورها في تلك البيئة، وكان السيد الندوي من المتحيزين للأدب الأردي، بتزكيته المطلقة للشاعر محمد إقبال، بأنه أعظم شاعر، لم يباريه أحد من شعراء العربية إلى اليوم، وقد ذكرت ذلك سلفاً، ونحن نعترف بشاعرية إقبال، ولا ننفي شاعرية غيره، من العرب والعجم، مثل سعدي

الشيرازي، في إيران، وطاغور في البنغال، وشعراء الأتراك... وغيرهم، ولكن من الأمور المسلم بها، لو أن شاعراً أو ناثراً أراد أن يكتب بلغة غير لغته، وثقافة غير ثقافته، فهل سيكون مثل أهلها؟؟ هذا ما لم تقره دراسات علم النفس ولا سيكولوجيات الإبداع، في أي زمان ولا مكان، ونحن نقدر في السيد الندوي -رحمه الله- علمه الشرعي، ولا نوافقه في دخوله في النقد الأدبي. أما القطبيون (سيد ومحمد) وتلاميذهما، فقد أبديت فيهما رأيي من قبل، حتى في تفسير القرآن الكريم ظهرت شعوبية سيد قطب، ولم يكن أخوه محمد بأقل منه في هذا المجال، يقول الدكتور محمد بن سعد بن حسين، معلقاً على تنظير قطب، في تعريف الأدب الإسلامي، على أنه أدب الوعظ " أما أن يراد بالأدب الإسلامي أدب الوعظ والإرشاد وصوغ الحقائق الدينية وحسب، فأحسب ذلك مما يضيّق على الأديب ويحول دونه وقضاء حق عاطفته ومشاعره وإحساسه، وهذا لا أحسبه مقبولا، ولنا في أدب صدر الإسلام خير أسوة.."[12] ولعل البعض من الباحثين آمن بدعوة القطبية وصدقها، حتى نفى الأسلمة من شعراء صدر الإسلام، والعصر الأموي، وأن الإسلام لو تأخر إلى العصر العباسي في العراق أو الدولة الإسلامية في الأندلس لظهر شعراء لهم تجارب مختلفة عن شعراء صدر الإسلام، وهذا القول لأحد المؤسلمين للأدب، يدل على تناقض كبير في المصطلح الذي يطبقونه على علاته بدون تفكير[13] ونحن لا ننكر ما تأثر به الشعراء في العصر العباسي من تلاقح في الفكر، نتج عنه إبداع وتجديد في الشكل والمضمون، عند أبي تمام والبحتري وابن الرومي.. وغيرهم، في المدرسة

---

[12] د.محمد بن سعد بن حسين، المصدر السابق، ص٧١.

[13] عماد الدين خليل (محاولات جديدة في النقد الإسلامي) ص١٤و١٧، بيروت، ١٩٧١م.

العباسية، ولكن ذلك لم يعز إلى الفكر الفارسي أو التركي فقط، فالثقافة العربية الإسلامية علمت الشعراء من غير العرب فنوناً جديدة في النثر والشعر، ولنا في بشار بن برد أكبر دليل على عروبة لسانه، ومهيار الديلمي ... لكن الأمر العجيب الغريب مقارنة جلال الدين الرومي بحسان بن ثابت ﷺ، ولا أعتقد أن الكاتب فضله إلا لأنهما يجتمعان في التيار الصوفي! فقصيدة واحدة لحسان، يخاطب بها كفار قريش، قلبت موازين القوى في عصره، لم نجد ديوان جلال الدين الرومي يعادلها بأكمله[١٤]، وقد سبقت الدراسات القيمة ذات الطابع العربي الإسلامي غير المستورد، المصطلح الحديث الذي ظن البعض انه جديد مفيد، من أوائلها في العصر الحديث دراسة الدكتور سامي مكي العاني[١٥] وكانت دراسة أكاديمية لها وزنها العلمي، وقد أثبت فيها صدق عاطفة المسلمين وقوة تأثير الشعر في صدر الإسلام وبداية الدعوة في كبح جماح الشعراء المشركين، وعلى رأسهم [أبو سفيان]، حيث هجاه شر هجاء، هذا هو حسان بن ثابت، الذي نال شرف (شاعر الرسول) لم ير عماد الدين خليل في شعره إبداعاً، وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة.. وغيرهم، ممن أثبتته كتب التاريخ والدراسات الأدبية الجادة، ولا أستغرب ذلك من دارس كثير الإنتاج قليل النوعية، يعتمد في دراسته على أسلوب الإنشاء، كتب في كل المجالات: الأدب والنقد والمسرح والرواية، ما يزيد على عشرين كتاباً كلها متشابهة، ففي عالم السرد، كتب (الإعصار والمئذنة) وسماها رواية، من الوجهة الإسلامية، وليس فيها من شروط الرواية شرط

---

[١٤] هي قصيدته الهمزية، التي هجا فيها أبا سفيان عندما هجا الرسول ﷺ، ديوان حسان بن ثابت، ص٥٩، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، د.ت.

[١٥] الدكتور سامي مكي العاني (دراسات في الأدب الإسلامي) المكتب الإسلامي، ١٩٧٥م.

واحد، وفي النقد التطبيقي، يناقش قصيدة من شعر التفعيلة المرفوضة في مذهب الأدب الإسلامي!، وبعض مفردات الديوان وثنية، في قصيدة من الشعر الحر: "

تغادر الغزالة المقدسة

مروجها الخضراء

لتستقر في دمي صلاة

حذف الدارس كلمة (المقدسة، وصلاة) لإنهما وثنيتان."[١٦] بينما يناقض نفسه في كتاب من كتبه الكثيرة العدد، فيقول في قصيدة ضمَّنها كتابه، إن جاز أن تكون قصيدة؟: سحرت نهراً. يصعد ظهر العشاء، سحرت الغشاء، حرب ذلك السر. لعاب سلاحي يخشخش فرحا.....

يقول عنها: نفس الغثاء الذي اطلعنا على بعض صوره من رواد (الموجة الثالثة) في العراق..."[١٧] إن أغلب الباحثين من هذا الطراز، إما مغرضين لسبب أو لآخر، وإما يريدون من كل ذلك المخالفة طلباً للشهرة، وإما أنهم غير مؤهلين للدراسات النقدية. وفي مقال الدكتور محمد بن سعد بن حسين، حول هذا الموضوع وهذا الباحث الإسلامي، يقول: " وهذا التناقض في أقوال عماد الدين يدل على عدم وضوح الرؤية عنده، وهذه ناحية، والناحية الأخرى أن في استشهاده بجلال الدين دلالة على أنه لا يفرق بين الأدب النزيه والأدب الإلحادي، وناحية ثالثة أنه يسلم بضعف الشعر في صدر الإسلام وأخطر من ذلك أنه نفى تفاعل شعراء الصحابة – رضوان الله عليهم – مع الدين

---

[١٦] عماد الدين خليل (في النقد التطبيقي) ص١٥، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، مكتب البلاد العربية، الأردن، ١٩٩٨م.

[١٧] عماد الدين خليل (في النقد الإسلامي المعاصر) ص١٠٧، بيروت، ١٩٨١م.

الجديد..."[18] وأعتقد أن هذا الباحث يجهل أو يتجاهل تاريخ الأدب العربي، ولم يطلع على الدراسات القيمة المحايدة التي ظهرت عن هذا الأدب، فضلاً عن الموثق منه في كتب السير والدواوين الكثيرة التي حفظت لنا هذا التراث، فقد ذكر الباحثون دور الشعر في الدعوة الإسلامية وموقف شعراء الصحابة – رضي الله عنهم – وقد ألمحت إلى شيء من هذا فيما سبق من صفحات هذه الدراسة، وسأعود إلى واحد من أكبر المصادر العلمية التي ظهرت حديثاً، ولم يكن صاحبها عضواً في رابطة الأدب الإسلامي، وهو يصف فضل هؤلاء الشعراء وفنية شعرهم، وتنزيههم عن الزلل، حتى نزل فيهم القرآن الكريم مستثنياً إياهم من الغواية، وبهذا أصبح الشعر رسالة إنسانية لإقرار الحق والدعوة إلى العدل، وجاء الاستثناء في الآيات التي قرن فيها الشعر والشياطين بالواو، انعكاساً لهذه الرسالة ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ وهم المؤمنون الذين ربطوا بين الإيمان والعمل من أجل الله وهم لذلك ينتصرون لأنفسهم من أجل العقيدة بألسنتهم وسيوفهم لذلك خرجوا من الذم.."[19]. هذه بعض الدراسات التي تناقض أقوال عماد الدين خليل، وقد ناقض نفسه في مواضع كثيرة، وأولها عضويته في رابطة الأدب الإسلامي، وهو يناقض مواقف المسلمين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وهذا دليل على عدم دقة اختيار أعضاء الرابطة، وقد أشرت إلى شيء من ذلك فيما سبق. ومن أجمل الدراسات التي حملت هذا العنوان (إسلامي) ما قدمه الباحث المتمكن، الدكتور مصطفى بكري

---

[18] د.محمد بن سعد بن حسين (قضايا في الأدب الإسلامي) بحث منشور في كتاب نادي القصيم الأدبي، ص٧٤، ١٤٢٠هـ.

[19] انظر، عبد الرحمن خليل إبراهيم (دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية، أيام الرسول ﷺ) ص٢٤٢، الجزائر ١٩٧١م. وسورة الشعراء آية ٢٢٧.

السيد، عن الأدب المسرحي[20] وكان اهتمامه منصباً على الكاتب الإسلامي علي أحمد باكثير، في مسرحياته العربية الإسلامية التي لم تحظ بدراسات جادة كهذه الدراسة، وأتضح من خلال قراءة الدكتور السيد للمسرح سعة إطلاعه، وقوة ملاحظاته النقدية، وربطه الأدب المسرحي بقضايا التاريخ في عصوره المختلفة، ومبرراته العلمية في تأخر المسرح عند العرب وتقدمه عند الأمم السابقة، كاليونان، على سبيل المثال، على أن باكثير، في أسلمته للمسرح لم يكن متكلفاً ولا منافقاً لأحد، ولا سائراً في ركاب حزب معين، بل كانت أهدافه خدمة أبناء أمته بتقديم مسرح يتفق مع القيم والمعتقدات الإسلامية السمحة، من دون تكلف أو تطويع مختلق، بل راعى في ذلك التقاليد والأعراف، في صياغة نابعة من صميم التقليد الإنساني، بشكل عام، والشعور الإسلامي العربي، بشكل خاص، ففي مسرحية (أوديب) يقول السيد: " وعندما تناول باكثير شخصية (أوديب) تناولها برؤية مختلفة ومعالجة متميزة فهو عندما قرأ المكتبة التي أفرزتها شخصية أو قضية (أوديب) من النصوص المسرحية والدراسات النقدية وعندما كتب كان في الحالين مصطحباً عقيدته الإسلامية من خلال تقديمها حلاً بديلاً للحلول الملفقة للصراعات والأسئلة التي أثارتها هذه المسرحية..."[21]. إن دراسة السيد قدمت صورة للكاتب الإسلامي، ليس باعتباره مسلماً يشهد أن لا إله إلا الله فحسب، فإضافة إلى ذلك نجده يحمل هم الأمة مستفيداً من المعطيات الحديثة الغربية، فجعل منها مادة محلية عربية إسلامية، كما أورد في دراسته برهاناً على عقم المسرح العامي، وأنه مقصور على فئة من الأمة العربية، يدور في

---

[20] الدكتور مصطفى بكري السيد (قراءات إسلامية في الأدب المسرحي) نادي القصيم الأدبي، ٢٠٠٠م.

[21] المصدر السابق، ص١٠٠.

محيطها حتى يهلك، ولم يحقق الانتشار العربي، فضلاً عن العالمي[٢٢]. ومحصلة القول في هذا الجانب من دراستنا: إن مصطلح الأدب الإسلامي لم يحقق هدفاً من أهداف الأمة العربية الإسلامية، لعدد من الأسباب أولها: الضعف الشديد في الناحية الإبداعية وقلة الدراسات الجادة التي تعتمد بالدرجة الأولى على الإبداع.وثانيها: تذبذب المصطلح وعدم جديته ومدلوله في العالم العربي. وثالثها: اعتماده على نظريات تحاول عزل التراث الأدبي عن العرب. ورابعها: قصر الإنتاج على فئة دون أخرى، حيث قيد المصطلح التجريب الفني، مما جعل بعض الكتابات في عالمنا العربي تتجه وجهة أخرى، باسم المسكوت عنه، وبالتالي ظهرت الكتابات المضادة لهذا التيار، دون مراعاة للقيم والأخلاق العربية الإسلامية، كرد فعل على هذا التيار، ولا أرى له ذنباً في صدور أعمال رديئة من الطرف الآخر، ولكن هذا ما حصل بالفعل. وفي النهاية أتضح عدم صدق الكثير من أعضاء الرابطة وأتباع الأهداف التي وضعت لأسباب هم أدرى بها. ولا نود أن نغادر هذا الموضوع قبل أن نذكر أن هذه المصطلحات لم تكن معروفة في تراثنا الأدبي، في عصور ازدهاره، ولذلك شكل وجودها عدم استقرار في مفهوم المصطلح، من حيث الدلالة اللغوية والفنية، والسبب الذي جعله غير معروف في تاريخ أدبنا العربي الإسلامي، قوة ذلك الأدب وتفرده، كأدب دولة تنطق بلغة واحدة، واللغة العربية تحمل الدين، ولا يجوز لأحد أن يطلق مصطلحاً غير هذا، وكان العلماء والشعراء والخطباء يفتخرون بأنهم يتكلمون لغة القرآن الكريم، وحتى الذين لم يؤمنوا، أو الذين لم يسلموا وبقوا على دياناتهم القديمة ليس أمامهم إلا التحدث ونظم الشعر باللغة العربية، فهي

---

[٢٢] نفس المصدر، ٤٧.

اللغة المقروءة والمسموعة في الأوساط الأدبية والعلمية، وما سواها لا يلتفت إليه الناس. وهذا يدل على قوة اللغة وأهلها. لكن في الزمن الذي ضعفت فيه وضعف أهلها وتولى عليها من لا يحسن تدبيرها، فضلاً عن معرفتها، من الحكام والساسة، تردت وصارت فريسة لكل من أراد أن يصنفها كما يريد، وفي الوقت الذي ظهرت فيه القوميات الأوروبية، وصنف فيه العلماء والنقاد الشعراء والأدباء تصنيفاً جغرافياً، اعتمدوا فيه على اللغة، كوعاء ثقافي، وامتد هذا التصنيف إلى البلاد العربية والإسلامية، فظهر مصطلح الأدب الفارسي، والتركي والعربي، ولم تكن تركيا العثمانية التي تحكم العالم الإسلامي بعربية حتى ينسب لها أدب هذه البلاد أو تلك، ولم يكن لها تراث أدبي قديم مثلما كان لفارس، سواء قبل أو بعد الإسلام، لكنه بعد الإسلام كان أقوى وأشمل، نظراً لاتساع اللغة العربية التي كتب بها، و- على أي حال - نظر المستشرقون الذين درسوا الآداب العربية وغيرها من آداب الشرق، على أنها قوميات، كالقوميات الأوروبية، من حيث العرق، وظهر متخصصون في الأعراق، من خلال لغاتها، مثل اللغة العربية، وآخرون من الناحية العرقية، كفصل للدين عن اللغة والعرق، ولم يكتفوا بذلك، فقد تعدوه إلى الديانات، فظهرت دراسات عن أدب (النصرانية العربية) للأب لويس شيخو، ولبعض المستشرقين، في الديانات اليهودية، ولذا انحصر الأدب والفكر - بشكل عام - في دوائر ضيقة، وتشتت في طرق مسدودة أمام الباحث عن عمومية الفكر من خلال إنتاجه المتكامل (لغوياً ودينياً وثقافياً) وأول من قام بهذا العمل المستشرق الألماني (كارل بروكلمان) فبجانب دراسته للأدب العربي، لم يهمل التفريعات الصغيرة في آداب الأقليات العربية، من غير المسلمين، في كتاب (تاريخ آداب الشرق) وفيه

تناول تاريخ الأدب السرياني، والعربي المسيحي[٢٣]. وصدرت الدراسات عن الأدب الإيراني – على ما في المسمى من ضيق وتأخر في أدب هذه البلاد – ولم يكن موضوع الإسلام، كركيزة للغة وآدابها في هذه البلاد أو تلك غائباً عن ذاكرة المستشرقين، فقد درسوا اللغة العربية وآدابها ومحصلتها النهائية (الإسلام) قبل مجيئهم إلى البلاد العربية، وما كانت هذه التقسيمات إلا محصلة ثانية لثقافة العصر التي سادت في أوروبا، بناء على التقسيم اللغوي والمد الحضاري المتصارع في القارة، من المنطلقات الدينية والعرقية، فيذكر بروكلمان، في كتابه الشهير: " ولما كان يجدر بنا ألا ننظر إلى الأدب العربي إلا من حيث هو مظهر وقالب للثقافة الإسلامية فسنُخْرج عن نطاق عملنا كل كتابات النصارى واليهود التي اختصت بأبناء عقيدتهم وحدهم "[٢٤] ويرى بعض الباحثين أن هذا التصور بدأ مبكراً، حتى قبل بروكلمان، واستمر بعده والمقصود بهذا المصطلح كل ما يدخل في الثقافة العربية، وسواء كان أدباً يقصد به الشعر عند العرب، كما هو متعارف عليه، أو كل ما نقله الإنسان من معارف عامة وخاصة واستطاع أن يوصله إلى ذاكرة الآخر[٢٥] على أن هذا التقسيم الاستشراقي نابع من الخلفيات الثقافية للمستشرقين كما ذكرت من ناحية، ولعدم قدرة اللغة العربية على لم شمل هذه المنظمة الإسلامية المفككة من ناحية أخرى، مما ترك فراغاً لم تستطع الأمة الإسلامية ملأه، بتكوين الشخصية المسلمة، تحت رباط لغوي واحد، أو حتى مذهب ديني واحد، وما كان التعدد المذهبي في عصر الدولة العربية المسلمة في

---

[٢٣] د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين) ص١٠٢، ط٣، بيروت ١٩٩٣م.

[٢٤] بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) ترجمة عبد الحليم النجار، ج١، ص٤، القاهرة ١٩٧٤م.

[٢٥] هناك مقال موسع حول هذا الموضوع، للدكتور عبده زايد، ضمن كتاب (دراسات في الأدب الإسلامي) ص٤٧ - وما بعدها، مصدر سابق.

العصر العباسي مانعاً -سواء- في البحث العلمي أو في الأدب (نثره وشعره) لأن يكتب باللغة العربية، وما كان التقسيم الجغرافي مانعاً كذلك، ولم يكن التقسيم الديني أو العرقي مانعاً من إنتاج أدبي مشترك بلغة واحدة، هي اللغة العربية، فتقسيم بروكلمان وغيره من المستشرقين كشف المدى الذي كانت اللغة تجمع فيه بين الديانات والمذاهب والملل، فالأدب العربي ارتكز على اللغة، والمسيحي ارتكز على الديانة، ومثله اليهودي، لذا لم يحصر في لغة بعينها، لكن الأب لويس شيخو أخذ شعراء النصرانية من خلال اللغة العربية، فمصطلح الأدب، في الثقافة العربية الموروثة يعني ضمناً (العربي الإسلامي) لأن الشروح العربية كانت المعين الحاوي للدراسات الإسلامية في بداية التدوين وما تلاه من عصور إلى اليوم، فليس هناك حدود بين العروبة -إذا أخذناها من ناحية العرق- وبين الإسلام باعتباره دين الأمة، ودخول غير العرب في الإسلام يعني دخولهم في العروبة باللسان، وبهذه المعادلة اجتمعت الأعراق -عربية وغير عربية- في اللسان العربي المبين. ونجد هذه المعادلة واضحة عند مؤرخي الآداب العربية، ما يعني العرب مباشرة ومن دخلوا في الإسلام، أو من هم في حكم الدولة الإسلامية بعد الفتوحات، وسأستعرض بعض المؤلفات المشهورة في الثقافة العربية، كعناوين ومضامين أدبية نقدية، ودراسات تراثية، بصرف النظر عن أعراق مؤلفيها، فالنويري ألف كتابه (نهاية الأرب في فنون الأدب) وهو عربي، لم يذكر مفردة العربي فيه، وقد احتوى على فنون كثيرة، خارج الشعر والنثر، مثل الإنسان، وهي دراسة أقرب إلى علم الإنسان (أنثروبولوجي Anthropology) في زمننا الحاضر، والحيوان، والأرض والسماوات، والنبات، والتاريخ وغيرها، جمعها النويري تحت مسمى أدب، ومع العلم أن بعضها

علمي، مثلما كتب الجاحظ في الحيوان، بالأسلوب العلمي المتأدب، أو ما فعله الدميري في كتابه (حياة الحيوان). أما ياقوت الحموي فقد جمع في كتابه المعروف (معجم الأدباء) كل مؤلف في عصره أو قبله في جميع فروع المعرفة، لكن ابن الأنباري يقترب من عصر التخصص الحالي، في مؤلفه (نزهة الألباء في طبقات الأدباء) فيحصرهم في النحاة والشعراء واللغويين والكتاب، ومن في حكمهم، وهو نفس العمل الذي قام به ابن أبي أصيبعة، في كتابه (طبقات الأطباء) وابن سعد في (طبقات الشعراء) وحازم القرطاجني، في كتابه النقدي المعروف (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) وما كتبه الكثير من أعلام وعلماء المذاهب، على طريقة الطبقات، وكلها مؤلفات تحوى في مضمونها العربي الإسلامي بدون تصريح بتصنيف المنهج في داخل تيار ضيق، فالشمولية في المؤلف تعطي مساحة أكبر للدراسة وتحليل المضامين، لكن الظرف الزمني قد يعطي مبرراً لوجود مصطلح يتزامن مع وجود الفن نفسه، فظهور مصطلح إسلامي في صدر الإسلام، له من الدلالة ما له، حيث يفرق بين عهدين متناقضين، وهو التصنيف الذي بني عليه مصطلح الأدب - بشكل عام - بدلالاته اللغوية والفنية والسياسية، مع وجود العربي في داخله ضمناً، وأصبح التراوح بين المصطلحين (إسلامي وعربي) ليس على الطريقة الثنائية، إسلامي/ عربي، بل بطريقة التناوب، فالإسلامي يعني العربي، والعكس صحيح، فإذا كان المبرر لوجود مصطلح في صدر الإسلام قد أعطى هذا الكاتب أو الشاعر صفة الإسلامي، مثل شعراء الدعوة الإسلامية، مقابل الشعراء الرافضين للإسلام من قريش، فما مبررنا اليوم بظهور هذا المصطلح القديم، الثنائي من داخل منظومة واحدة؟ قد يكون الجواب في غاية الصعوبة، وإن اجتهد أحد فيه، فلن يتعدى التأويل القابل للأخذ والعطاء، مما

يزيد في تعقيد التعريفات التي أجريت على هذين الفرعين، وإذا كان المستشرقون – كما ذكرت من قبل – قد وضعوا هذين المصطلحين على أسس غربية، ودراسات عرقية، توصلوا من خلالها إلى نتائج في صالحهم، بالدرجة الأولى، قسمت العالم الإسلامي إلى شعوب عادت بها إلى الوراء عدداً من القرون، فإن مرجع ذلك يعود إلى ضعف الرابط اللغوي، الذي لم يستطع الوقوف في وجه هذا المد، أو – على الأقل – يستخدمه باعتباره وثيقة تاريخية، فاللورد المستشرق (إدوارد براون Edward Brown) أرخ للأدب الفارسي من حيث العرق، وليس من حيث اللغة، يقول: " والحق أن هذا الكتاب ليس في تاريخ اللغة الفارسية، لأن من تحدثوا الفارسية ولم يكونوا من أصل إيراني لم يرد ذكرهم في هذا الكتاب من جهة، ولأن الحديث قد دار فيه من جهة أخرى حول آثار الفارسيين الذين عبروا عن أفكارهم بلغة غير اللغة الأم "[٢٦] وفي هذه النظرة الضيقة خلاف فيما يخص العلماء والأدباء، من حيث العرق، فالتعبير – على حد قوله – بلغة غير الفارسية، لكنه يؤكد على أنهم من الفرس، وهناك من يشكك في كونهم من الفرس، وهذه قضية ليست بذات بال، فما يهم الباحث في الثقافة العربية الإسلامية إنتاج الفرد وليس من أين أتى، وقد ذكرت في الفصل الثاني من هذا البحث: أن الفرس انقسموا بعد الإسلام إلى ثلاثة أقسام: قسم أسلم وحسن إسلامه، وصار عربي الفكر واللسان، وكتب بالعربية حباً فيها وما تحمله من أدبيات الإسلام، مع معرفته الجيدة باللغة الفارسية، وقسم أسلم بالظاهر وأبطن ما لم يظهر، وثالث زندق وكشف القناع عن كفره. وبالرغم من وجود القومية في الدولة الإسلامية، إلا أن كلاً من هؤلاء أنتج أدباً عربياً إسلامياً، أو في إطار

---

[٢٦] براون (تاريخ الأدب في إيران) ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، ج١، ص٣٧. القاهرة.

المنظومة الإسلامية، وبث في الفكر المضاد روح الدفاع والمناظرة وتعدد الأفكار التي كانت حصيلتها ثقافة عامة، فتحت للتفكير والمجادلة باباً واسعاً، قبل أن تقضي عليه الأقليات العسكرية والرعوية الأجنبية، ومن ثم ظهرت تيارات تنفي إسلامية الأدب العربي، وهدف هذه الدراسات إخراج المحصول العربي الإسلامي من دائرة الموروث الثقافي العريق، وبناء عليه سيخرج: ابن سيناء والفارابي وبديع الزمان الهمذاني والثعالبي والغزالي والطوسي والرازي والزمخشري والشهرستاني والبيروني والبيضاوي، ومن على شاكلتهم من علماء الفرس وأدبائهم[٢٧] مع أن نتاجهم بالعربية أكثر من نتاجهم بالفارسية، وإذا قيس إنتاج أدباء الفرس باللغة الفارسية فلن يقاس بما أنتجه أدباؤهم بالعربية، ومن نظرة أولية لمؤلفات البعض منهم نجد أن ما ألفه في اللغة العربية أكثر مما ألفه في لغته الأم، مثل الرازي الذي ألف أكثر من ثلاثين كتاباً بالعربية، وواحداً بالفارسية، التي قال عنها براون، والبعض لم يؤلف في الفارسية، مما جعل البعض يشك في فارسيته، فالشعراء على سبيل المثال، بشار بن برد وأبو نواس ومهيار الديلمي.. وغيرهم، لم يذكر لأحد منهم قصيدة بالفارسية، بالرغم من وجود شعراء من الفرس لهم شعر في لغتهم جميل جداً، ولم يكن البعد الإسلامي الذي تحدث عنه المستشرقون في التراث العربي حائلاً بينه وبين اللغة التي كتب بها، ولكن البعض أراد أن يفصل العربية عن الإسلام بهذه التفريعات الجزئية، ومن ثم سار المؤرخون العرب على هذا المنوال، ابتداء من جرجي زيدان، بعد أن ذكر بروكلمان أن الأدب العربي لم يظهر إلا في العصر العباسي بلسان عربي، يعني من ذلك وجود العلماء والشعراء الذين ذكرتهم قبل قليل،

---

[٢٧] انظر، الموسوعة الثقافية، ص٥٠، القاهرة.

وهـذا يعـني فيمـا يعـني (الحضـارة الإسـلامية) الـتي أفـرزت الكـثير مـن العلـوم والفنون، ما يعرفه العرب وما لم يكونوا يعرفونه، أو ما طوروه بحكم التعامل الثقافي، بمعناه العام، وهذا يعني نفي الأدب قبل وجود الثقافات المسلمة، وعليه يكـون المصـطلح (الأدب الإسـلامي) أي أدب الشـعوب الإسـلامية، مـن تركيـة وفارسية، علـى وجـه الخصـوص بلسـان عربـي، ويكـون تصـور جرجـي زيـدان تصوراً عاماً في إطار النظرة الشمولية، فيقول: " والمراد بتاريخ آداب اللغة، تاريخ علومها، أو تاريخ ثمار أبنائها، ونتاج قرائحهم، فهو تاريخ الأمة من الوجهة الدينية والعلمية"[٢٨]. فالمؤرخون لهذا الأدب في شموليته (عربياً إسلامياً) أو أدب الشعوب الإسلامية، سيتيح مجالاً واسعاً لوضع تفريعات وتقسيمات جغرافية وسياسية وإقليمية، وإذا لم يكن له مرجعية لغوية دينية، فإنه سيكون عرضة للتمزق، هذا ما حصل في بداية القرن التاسع عشر الميلادي في أقطار إسلامية أو فيها من الأقليات الإسلامية من لم يأخذ حقه في ممارسة أدبه من خلال الرؤية الدينيـة، فالخلافـة سـقطت في تركيـا وتحولـت الـبلاد في نظامهـا السياسـي إلى علمانية، بعد أن أنقذها مصطفى أتاتورك من السقوط النهائي، وضاعت اللغة التي كان يكتب بها أدبها، أو حتى ما يقرأ من التراث، وإيران عادت في أدبها إلى الفارسية، وبقيت – على أقل تقدير – على الحرف العربي، وألغى الإنجليز هوية اللغة العربية في شبه القارة الهندية منذ احتلالها ثم سقوط الخلافة الإسلامية، بسقوط العثمانيين في الحرب العالمية الأولى، وظهرت دعوة السيد أحمد خان، الذي بهر بالحضارة الغربية، وحصل على دعوة من الحكومة البريطانية، لمدة سنة ونصف، عاد منها في الثاني من أكتوبر، سنة ١٨٧٠م، وكان مثقفاً ثقافة

---

[٢٨] جرجي زيدان (تاريخ آداب اللغة العربية) ج١، ص١٦، القاهرة، ١٩٥٧م.

عصرية، ويجيد اللغة الإنجليزية إجادة تامة، وحظي باحترام الدوائر الرسمية في لندن، وتشرف بمقابلة الملكة وولي العهد، وبعد عودته إلى الهند تولى إنشاء كلية (عليكرة) تحت إشراف الإنجليز المباشر، فكان من الشروط أن يكون عميد الكلية – دائماً – إنجليزياً وأستاذين من الإنجليز معه، وفي الثانوية يشترط أن يكون المدير إنجليزياً، وهذا التصرف جعل المجتمع المسلم في الهند ينفر أشد النفور من هذا الوضع(٢٩). وكان السيد أحمد خان داعية مخلصاً لتبني تقليد الحضارة الأوروبية، وإصلاح المجتمع الهندي بناء على معطيات هذه الحضارة، وسخر لهذا كل مواهبه العلمية والفنية، فقد كان ذكياً متحدثاً عالي الثقافة، مؤمناً بالحياة العلمية الطبيعية، وأن مرد كل شيء للعقل، مما جلب له العداء من الأوساط الدينية واتهم بالكفر والمروق عن السنة، عندما فسر القرآن الكريم في ضوء هذا الفهم، وقد ساعدت فكرة السيد أحمد خان جماعة القاديانية على وجود مسارب في التحريف والإلحاد، ومن ثم اتهم السيد خان بأنه قادياني عند بعض الباحثين الإسلاميين(٣٠) ولكن للحقيقة العلمية أن المتتبع لفكر الرجل يجد أنه لم يكن إلحادياً، لكنه كان من المبهورين بالثقافة الغربية، وقد اجتهد في إصلاح حال المسلمين في الهند ولم يوفق، لأن دعوته لم تجد قبولاً، ومما زاد في الأمر تعقيداً انفصال شبه القارة الهندية وخاصة باكستان عن الهند، وهي التي تمثل الثقل الديني الإسلامي، وشبه انعدام اللغة العربية وعاء الدين. لذا وجب أن يكون للأدب الإسلامي بجانب الآداب الأخرى حضور يقف في وجه التهديدات المتكررة على الثقافة الإسلامية؛ أما في البلاد العربية – ذات الطابع الإسلامي –

---

(٢٩) أبو الحسن الندوي (موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية) ص٤٢ وما بعدها، ١٩٦٣م.

(٣٠) انظر، الدكتور محمد البهي (الفكر الإسلامي الحديث) ص١٧، مصدر سابق.

فلا نجد له مبرراً، فالثقافة بعمومها إسلامية، متحررة من القيد الفكري الواحد، لكنها في النهاية تصب في مصب واحد، هو المرجعية الإسلامية العربية. لقد أثبت التاريخ أن كل التيارات التي دخلت على العالم العربي الإسلامي لم تصرفه عن الدين والثقافة العربية، ولم يكن الخوف بأكثر من الخوف على اللغة العربية، وهي تمر بظروف صعبة، أولها التعليم الرديء، والممارسة الضعيفة، ولم تقصّر الإرساليات المسيحية في البلاد العربية عن دورها، لكنه دور لم يثمر الثمار المرجوة منه، فدور التبشير فشل على مدى سبع وعشرين سنة، ودور المعاهد التي تحولت فيما بعد إلى كليات وجامعات، أثمر عربياً أكثر من الدور الذي وضع من أجله، مثل جامعة القديس يوسف في لبنان، والجامعة الأمريكية في بيروت والقاهرة، وجامعة الجزائر التي أنشأها الفرنسيون، إبان الاحتلال الفرنسي، وبدأ التدريس في تلك الجامعات بالمستشرقين، ومنهم بعض رجال الدين المسيحي، وأغلبهم كان في جامعة القاهرة (الجامعة المصرية) وهم المشاهير، مثل: نالينو، وشافت وكازانوفا وإسرائيل ولفنسون، وبول كراوس..[٣١] وغيرهم الكثير، وكان اهتمام هؤلاء منحصراً في (الأدب العربي) دون سواه، أما مصطلح الأدب الإسلامي فلم يكن في الحسبان، بل كانت له دراسات مستقلة، أشرنا إلى شيء منها، وسار على هذا المنهج بعض الطلاب الذين درسوا على

---

[٣١] كانت بداية جامعة القديس يوسف معهد الروم الكاثوليكي، الذي أنشئ في سنة ١٨٤٦م، ثم تحول بمرسوم بابوي إلى جامعة سنة ١٨٨١م. أما الجامعة الأمريكية في بيروت، فكانت الكلية البروتستانتية، أنشئت عام ١٨٦٦م، ثم تحولت إلى جامعة، سنة ١٩٢٠م. ولعلنا نلاحظ أن الجامعتين تمثلان تيارين مسيحيين مختلفين، فكان إنشاء كل منهما ضداً للآخر، كما كان إنشاء الجامعة الأمريكية ١٩١٩م، في القاهرة ضداً للأزهر، بتوصية من المؤتمر التبشيري الذي انعقد بالقاهرة عام ١٩٠٦م، عقبه إنشاء الجامعة المصرية عام ١٩٠٨م. انظر في ذلك، الموسوعة العربية الميسرة، ط٣، ص٦٠٦، القاهرة، وشاتليه (الغارة على العالم الإسلامي) ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، ص٢٢، المطبعة السلفية في القاهرة.

هؤلاء، من الناحية المنهجية الحديثة، وإن أثروا في البعض فقد كان تأثيراً شكلياً مؤقتاً، استفاد الأدب العربي منه أكثر مما أضر به، والدلالة التي أوحى بها هذا المنهج دلالة اللغة العربية على الدين، بصرف النظر عن العرق، بين مسلم وغير مسلم، وهذا – في نظرنا – يعطي مساحة أكبر من حيث الدلالة الفنية، ومن المعلوم أن اللغة العربية وعاء للدين، وأكبر دليل على ذلك ظهور كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) ١٩٢٤م، الذي اختلق فيه منهج ديكارت في الشك، وهو منهج يفرض على من يستخدمه أن ينسى قوميته ودينه، وألا يتقيد بشيء، ولا يذعن لشيء، وقد أثار هذا البحث حفيظة العلماء والأدباء العرب المسلمين، وقامت الردود ولم تقعد حتى سُحب الكتاب، وصدر في العام القادم بعنوان محرف شمولي (في الأدب الجاهلي) وأكثر ما أثارهم مقدمة هذا الكتاب، حيث قال فيها: " يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وديننا، وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، وما يضاد هذا الدين، ويجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء، إلا مناهج البحث العلمي الصحيح " إضافة إلى ما ردده المستشرق (مارجليوث margoliouth) من الشك في وجود نبي الله إبراهيم وابنه إسماعيل في بناء الكعبة...[٣٢] ولا شك أن هذا البحث، على ما فيه من تجاوزات قد أثرى المكتبة العربية وفجر طاقات ما كان لها أن تتفجَّر قبل ذلك. إن قضية الأدب الإسلامي المطروحة اليوم قضية شكليَّة لم تثمر أدباً إبداعياً يستطيع النقد أن يتفاعل معه بالشكل المطلوب، وإن كنا نؤمن

---

[٣٢] طه حسين، مقدمة كتاب (في الشعر الجاهلي) ص٧، القاهرة ١٩٢٤م، وانظر (قراءة النص النقدي عند الرواد) بحث مقدم لندوة (ملتقى جدة لقراءة النص٢) نادي جدة الأدبي، يونيو ٢٠٠٢م، لكاتب هذا البحث، مجلة علامات في النقد، ج٤٤، ص٩٥٣ وما بعدها.

بالتعددية الفكرية، إلا أننا لم نجد أدباً ذا قيمة فنية وعلمية، كل ما في الأمر بعض النتف هنا وهناك واختلاف في الرؤية وتطفل على الفن بصورة عامة، وأفكار لا تتفق مع معطيات الحضارة العالمية، فالتيار الصوفي متغلب على أغلب ما أنتج، وكلنا يعرف أن التيار الصوفي يعتمد على الدروشة والروحانية المجردة من التفكير، وليس الإبداع، وفي مقابل ذلك ظهر سرد مكشوف ليس له قيمة فنية، إضافة إلى التعلق الشديد عند بعض النقاد العرب والمسلمين بالنظرية الغربية، وبناء التقييم على المقاييس الأوروبية، بصرف النظر عن العوامل المتعددة، جغرافية وثقافية وتراثية... لكننا لا نود أن نكون في معزل عن الأدب المتقدم، لكن في المقابل نمحصه ونحاول تقريبه من البيئة العربية المسلمة، ولا نؤسلمه طوعاً أو كرهاً، كما هي الحال التي عبث بها البعض وعسفها على غير مقياس علمي، وسيبقى السؤال قائماً: متى يكون لنا، أعني –العرب المسلمين– هوية ثقافية، ومتى يكون لنا لغة تجمعنا، أو هيئة ترجمة تجمع هذه الفنون والآداب –إن وجدت– في العالم الإسلامي؟؟ وهل استطاع الأدب الإسلامي أن يجمع آداب الأمة الإسلامية، أو يؤسس نظرية لها استقلالها، أو سيبقى تابعاً، كغيره للآداب، من الشرق والغرب؟؟. إن التقسيمات التي وضعها المستشرقون للأدب العربي، كغيره من الآداب والفنون والعلوم، تقسيمات حتمية، في زمن أصبح التخصص فيه من سمات العصر، ولم تعد اللغة الواحدة، هي المهيمن (فكرياً ولغوياً) بدلالاتها المتعددة في منظومة واحدة، حتى في اللغة الواحدة، فدلالة الحديث في مقابل القديم، دلالة لا تعني الفصل بينهما كلياً، لكنها تعني معطيات الحديث، في مقابل معطيات القديم، سواء من الناحية التطورية أو العكس، لكنها – في الوقت نفسه – متعددة بتعدد اللغات والأفكار والثقافات الدالة على

المعنى المتفرع من اللغة الواحدة، أو من لغات عدة، فالآداب قسمت بحكم المسار التاريخي السياسي، صعوداً وهبوطاً، ولا يمكن للباحث أن يتجاهل الظروف التاريخية التي يمر بها الأدب والفكر –بشكل عام– حيث يكون الفكر محصلة للظروف العامة، من اقتصادية وسياسية وعلمية واجتماعية... وليست هذه هي النهاية لدراسة حقبة ما أو مجموعة من الحقب التاريخية الفكرية، فالمحصلة في التعامل مع مجموعة المعطيات التاريخية، والخطورة في المبالغة في التقسيم وعزله عما مضى من فكر ولغة وأسلوب يجب تطويره، ليتماشى مع المعطيات الثقافية الدائرة في محيطه. والأدب الإسلامي بدلالته الحالية لا يدل على مفاهيم التبادل الثقافي، لا في لغة آداب الشعوب الإسلامية، الفارسية والتركية والهندية، على وجه الخصوص، لسبب واحد، وذلك لعدم وجود لغة مشتركة تجمع هذه الآداب في قالب لغوي واحد، كما كانت اللغة العربية تجمعها فيما مضى في العصر العباسي المزدهر باللغة العربية، فالكتاب والشعراء والعلماء والفلاسفة الفرس – على وجه الخصوص – لم يظهر إنتاجهم الأول إلا من خلال اللغة العربية، ولعلنا نذكر الرازي، وهو غني عن التعريف ممن عدوا من أدباء الفرس، ألف أكثر من ثلاثين كتاباً باللغة العربية، وواحداً بالفارسية، كما تحدثنا عنه قبل قليل، وليس ذلك بدليل عجزه عن التأليف بالفارسية، لكن اعتزازه بلغة القرآن ولغة الثقافة – في نفس الوقت – ثم أنها لغة القوي، أي الدولة، جعله يؤلف بالعربية، وبالتالي سيكون مقروءاً أكثر مما لو كتب بالفارسية، ثم لا ننسى الدعوات التي نادت بنبذ التراث العربي الإسلامي، من (الأدب الإسلامي) ومن باب أولى أن ينبذوا الشعر الجاهلي؛ لأنه ليس إسلامياً، وما الفرق بين هذه الدعوة ورأي طه حسين في الشعر الجاهلي، التي قامت عليه الأوساط الإسلامية

العربيـة، وكانـت النتيجـة مكتبـة عـامرة مـن البحـوث والآراء، وبـين دعـوة سـيد قطب، وعماد الـدين خليـل والسيد أبي الحسـن النـدوي ومـن سـار في ركـابهم؟ فسيد قطب يرى من الواجب عزل التراث (جملة) عن مفهومنا الأصيل للإسـلام ودراسته – يعـني الـتراث – دراسـة تاريخيـة بحتـة لبيـان زوايـا الانحـراف وتجنـب نظائرها فيما نصوغه اليوم من مفهوم التصور الإسلامي، وهذا التصور الذي يراه سيد قطب يبدأ من مفهومه هو وليس من المفهوم الكلي للتراث العربي الإسـلامي وما قبل الإسلامي، الذي استمع إليـه الـنبي محمـد ﷺ واتخذه المفسـرون والعلمـاء الأجـلاء ركيـزتهم العلميـة![٣٣] ومـا الفـرق بـين هـذه الـدعوة والمـذهب الحـداثي الأوروبـي، الـداعي إلى نبـذ الماضـي جملـة وتفصـيلاً، مـن الأدب والفكـر الأوروبي، وقد عللنا في هذه الدراسة لأولئك في الغـرب، علـى أنـه ديـن وتـراث بائد، بينما الإسلام والتراث العربي مرتبطان، وصالحان لكل زمان ومكـان، ولا عبرة بالشذوذ الفكري في هذا التراث، فلم يشكل عقبة منذ القدم، ولـولا القبيـح ما عُرف الحسن (والضد يظهر حسنه الضد) وقد أشرنا إلى أن هذه الآراء المخالفـة للطبع العربي الإسلامي قد رفضت من قبل، وسترفض إلى يـوم الـدين، فالثقافـة العربية مرتبطـة بتراثهـا، ولـولا الماضـي مـا جـاء الحاضـر، أمـا القـول بنبـذ الماضـي واحـلال مصـطلح جديـد مكانـه فقـول مـردود علـى قائلـه، ممـن يـدعون الأدب الإسلامي ويرون أن أدب الأمة الإسلامية واحد على هذه الشاكلة، وأنهم الـذين ابتكـروا هـذا المصـطلح في زمـانهم، ولم يكـن لـه وجـود فيمـا سـبق، ومـنهم الإرهابيون والشعوبيون وأصحاب الأمراض الخاصة؛ وقد عالج الكثير من النقـاد والدارسين هذه الآراء المتطرفة بشيء من العلمية والموضوعية، فالدكتور محمد بـن

---

[٣٣] انظر، سيد قطب (خصائص التصور الإسلامي) ص١٩، مصدر سابق.

سعد بن حسين أبدى رأيه في كتابه (الأدب الإسلامي بين الواقع والتنظير) وأفرد لهذه الآراء فصلاً كاملاً، والدكتور صابر عبد الدائم يختلف مع سيد قطب ومن حذا حذوه في هذه القضية، يقول: " لا نستطيع أن نتوافق مع الكاتب في عزل التراث جملة عن التصور الإسلامي، لأن التراث سمة كل حضارة زاهية مشرقة، والحضارة الإسلامية لها سماتها المميزة في الفكر والعمارة والفنون، ولقد أثرت في ازدهار الحضارات الأوروبية في العصر الحديث "[٣٤] وبعد أن اطلعنا – ولو بصورة سريعة – على هذه الآراء المتطرفة من أعلام الأدب الإسلامي ومنظريه، لا يسعنا إلا أن نقول كلمتنا الأخيرة: إن هذا التيار وما يحتوي عليه من مصطلح مشروع لم يقدم للأدب العربي الإسلامي إضافة تنمي فكره وتساعده على التمازج والتبادل الثقافي والفكري العالمي، وإنه محصور في أدب لغات ميتة وفكر متخلف، أراد أهله أن ينهضوا به فلم يستطيعوا، وإنه سيبقى أدب تقليد مكرر عن أفكار متقوقعة على نفسها، أما ما أنتج منه في اللغة العربية فلا يتفق مع معطيات الثقافة العربية الإسلامية المتطورة، التي أخذت من الثقافات العالمية وأعطتها، فالرواية سرد قصصي مقلد، والأساليب رديئة، والشعر منظومات بائتة، لا تُعد من الإبداع في شيء، وهي تكرار لشعر الفقهاء، مثل منظومات ابن سحمان والاميري وابن مشرف، وشعراء عصور الانحطاط الأدبي، في العهود الثلاثة البائدة: الأيوبي والمملوكي والعثماني.[٣٥] وسيبقى هذا الأدب نظرية دون تطبيق، لسببين: الأول: عدم الإبداع، لأن المبدعين الحقيقيين

---

[٣٤] د. صابر عبد الدائم (الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق) ص١٧، دار الأرقم، الزقازيق، ١٩٩٠م، وانظر: صلاح الدين محمد عبد الوهاب (الأدب الإسلامي) ص١٨٠، القاهرة ١٩٨١م.

[٣٥] لمزيد من المعرفة، انظر: الدكتور محمد زغلول سلام (الأدب في العصر المملوكي) القاهرة. والدكتور حسن الهويمل (اتجاهات الشعر المعاصر في نجد) نادي القصيم الأدبي.

لم يشتركوا فيه ؛ لأنه مقيد بقيود تقيد الإبداع، بما فيه من خيال هو جوهره.
والثاني: عدم اتفاقه مع التراث، كمصدر للبحث والمناقشة، إضافة إلى عدم تفاعله مع الحديث، بما يمثله من تطرف المنظرين وأصحاب القرار، لذلك أرى إعادة النظر في بنوده، مع توسيع الدائرة الفكرية والعودة به إلى مصادره الأولى، في الأدب العربي، وأن نعتز بتراثنا الذي أثر في حضارات العالم، وان نثبت هويتنا، من خلال هذا التراث والإبداع العربي الحديث المتفاعل مع الثقافات العالمية، باعتبارنا جزءاً من هذا العالم، شرقه وغربه، وألا نسلم بكل نظرية، قبل أن نمحصها، ونتأكد من صلاحيتها، إضافة إلى عدم الأخذ بالعواطف دون تحكيم العقل.

**الخاتمة:**

والآن آن لي أن أضع القلم بعد رحلة استمرت ثلاث سنين، أو تزيد قليلاً، ولا أدعي أنني حققت ما أصبوا إليه، من استقصاء لما ظهر في العالم العربي من تيارات فكرية متصارعة في كل الحقب التي مررنا بها، لكن حاولت أن أستخلص المعالم البارزة لكل تيار وأربطه بالتيار الآخر، وكل أصحاب تيار يظهر يحاولون أن يهدموا ما كان قبلهم من التيارات، ليثبتوا فكرهم، على أنه الصحيح، وكأن الفكر الجديد لا يثبت إلا عندما يهدم ما كان قبله، كشرط لثباته، وكأن الفكر الجديد لا يثبت إلا عندما يشجب أصحابه فكر من كان قبلهم؟!!، وهذا دليل على أن تلك التيارات في صراع دائم. ومن المعلوم أن الحياة في تجدد دائم إلى الأبد، يحتاج إلى التفاهم والحوار المستنير، ومن خلال هذه الدراسة وما قبلها نجد من المؤكد أن الفكر يقوم على دعامتين: الأولى: الثوابت الدينية الواردة في القرآن الكريم -مصدر التشريع الأول- والسنن الثابتة بعموم الحال، ولا يمكن أن تتغير بظهور تيار من التيارات الفكرية. أما الثاني: ففي غير الثوابت، وهو ما عرف بالاجتهاد، ولكل مجتهد نصيب، فالأشياء المتحولة في الفكر تقبل -بطبيعة الحال- النقاش، لكن بقيت حالة المصطلح عقبة في وجه التيارات الجديدة، فالمصطلح يظهر عادة بعد وجود التيار وليس قبله، فمصطلحات اللغة والأدب والعلوم، على اختلافها ظهرت بعد وجود العلم نفسه، كقانون وضعي للفن المدروس. وفي هذه الدراسة تعرضنا لكثير من الآراء التي أحاطت بالمصطلح الفكري، من خلال التيارات التي مرت دراستها، وكيف تقبّل المجتمع هذا المصطلح أو ذاك، عندما تصادم مع مصطلحه الذي تعود عليه، فقد أصطلح العرب في العصور التي سميت (الجاهلية) على أمور الحياة اليومية

بمصطلحات من نتاج البيئة نفسها، ومما يردده الناس في الحياة اليومية، وليس هذا خاصاً بالعرب دون غيرهم من الأمم، فلكل أمة لغتها ومصطلحاتها النابعة من داخل اللغة، لما لها من دلالة على ما يعنيه الإنسان، وفيما يخص الديانة كانت لهم مصطلحاتهم، فمصطلح العبادة الوثنية عند العرب يختلف عنها عند الأمم الوثنية الأخرى، فعبادة العربي للوثن وسيلة للتقرب إلى الله -تعالى- فالعربي -بطبعه- يخاف الله ولا يستطيع أن يخاطبه مباشرة، لذلك اتخذ وسيلة تقربه إلى الخالق، بدليل أنه يعترف بان الله هو الخالق الرازق، قال -تعالى- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾. ولن تجد ذلك عند الأمم الوثنية من غير العرب، فعند اليونانيين لكل شيء إله، ومثلها عند الرومان والهنود وقدماء المصريين...، وعند الفرس عدد من الآلهة، كان آخرها عند ظهور الإسلام (المجوسية) التي بقي بعض الفرس عليها حتى زمن متأخر في الدولة العباسية، والدليل الآخر أن العرب، من غير أصحاب المصالح المكابرين في مكة، أسلم بمجرد رسالة وصلته من النبي ﷺ وبعضهم أسلم قبل أن تأتيه رسالة، ولنا في وفد بني عبد القيس أكبر دليل على ذلك. فهناك من تقبل المصطلح (إسلام) وحكّم عقله فيه وآمن به، وأنه من عند الله، وهناك من فهم المصطلح على أنه حق من عند الله، لكن مكابرته وعناده وطمعه في السلطة جعله يضل السبيل، وقد عرضنا لعدد من الأمثلة، عند بعض الشعراء، كأمية بن أبي الصلت، الذي آمن لسانه وكفر قلبه لأنه يدعي أن الرسالة يجب أن تكون له وليس لمحمد. ودليل آخر، على أن الوثنية لم يعد لها وجود في جزيرة العرب، بعد فتح مكة، ولم تعد في أدبياتهم على الإطلاق، فقد مر الرسول بآثارها والخلفاء الراشدين المهديين من بعده فلم يلقوا إليها بالاً، وقد شكل هذا المصطلح الوثني مشكلة في

الفكر العربي، وما تسرب إليه من أفكار المسلمين الذين يعيشون في بلاد غير بلاد المسلمين، ما يزال للأوثان في ديارهم شأن عند الطوائف غير المسلمة، فقلد بعض الدعاة ما يردده دعاة تلك البلدان على أنها واحدة، وهذا ما اصطلح عليه الدعاة في البلاد الأخرى، أما جزيرة العرب فليس لهذا المصطلح وجود فيها، كما ذكرت قبل قليل. وقد قابل الفكر العربي الإسلامي في البلاد المفتوحة مشكلة في هذا المصطلح، وخاصة في الدولة العباسية، بين الطوائف الفكرية المتعددة، وعلى رأسها طائفتان (الباطنية والزنادقة) وهاتان فرقتان من الفرس، الأولى: كانت تظهر ما لا تبطن، تظهر إسلامها ولكنها تبطن ديانتها المجوسية، والزنادقة أعلنوا كفرهم ورفضهم للدين الإسلامي واللغة العربية والعنصر العربي -بشكل عام- ولكل منهم مصطلح يدافع عنه في وجه المصطلح العربي الإسلامي، كدين ولغة للدولة، وكان الصراع بين هذه التيارات على أشده، حتى تدخلت الدولة للقضاء على التيار الثاني (الزنادقة) في زمن المهدي، لكنه تيار بقي تحت الرماد، وهناك من التيارات الكثير، ولكل تيار مصطلحه، مثل الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والحشاشين... وغيرهم، وما كاد العصر الحديث يظهر حتى ظهرت التيارات الغربية تنقل الثقافات الأوروبية إلى العالم (الثالث) وكانت معظم هذه التيارات قد وجدت مرتعها الخصب في البلاد العربية الإسلامية، نظراً للتخلف الذي تعيشه هذه البلاد من ناحية، ومن ناحية أخرى وجود تلاميذ مخلصين لهذه التيارات، يعتبرون من التنويريين، الذين درسوا في أوربا وتأثروا بهذه التيارات التي أنقذت القارة من قبضة الكنيسة الكاثوليكية المتخلفة، وظنوا أن هذه المقاييس ستكون هي المنقذ لبلادهم من تخلفها الفكري، فاللغة تقليدية موروثة من العصور الثلاثة البائدة، التي كان يسيطر على الفكر فيها فكر الرعاة

والعسكر، من الأيوبيين والمماليك والترك العثمانيين، فالنقول اللغوية ذات الأساليب المبنية على البلاغة المتهالكة بلا معنى هي السائدة، والشعر مكرر ليس فيه إبداع ولا خيال، وانشطر الفكر إلى شطرين: الأول، أراد أصحابه أن يعودوا به إلى العصور البعيدة جداً، كالفرعونية والسبئية والكنعانية.. وغيرها. والثاني، أراد به أصحابه أن يكون من فكر ولغة القوي، فاتخذوا الفكر الغربي العلماني نظرية لهم. وفي مقابل ذلك، كان هناك فريق يلتزم الصمت، بقي على الفكر العربي التقليدي، فيما دون عصر الازدهار، وهو الفكر الذي يعيش بعيداً عن مراكز التنوير في مصر وبلاد الشام، وسواحل الحجاز والخليج العربي، في نجد وشطر اليمن الشمالي، وما لبث أولئك التنويريون أن اكتشفوا الخطأ الذي وقعوا فيه وأنهم لم يستطيعوا أن يجعلوا بلادهم تعيش نهضة كما هي النهضة الأوروبية، فاتجهوا إلى التراث العربي الإسلامي، لتبدأ النهضة منه، وفي كل هذه الأطوار من حياة التيار الفكري، كان هناك تيار يعارضه، وأحياناً يكون من داخل التيار الواحد، أما باختلاف في مفهوم المصطلح، أو اختلاف في التيار نفسه، ووجد بعض المفكرين أن العالم العربي يعيش حالة انفصام روحي، وأنه بحاجة إلى هوية، كما هي الحال في الكثير من البلاد العالمية، وكما هو حال العرب في زمن نهضتهم العلمية والفكرية، فظهر تيار العروبة، وكان تياراً مقلداً للتيارات التي ظهرت في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، فيما يعرف في أوروبا بمرحلة القوميات، وزمن ظهور المستشرقين لدراسة الأدب والفكر العربي، وظهور مصطلح (الأدب الإسلامي) الذي يعني أدب الشعوب الإسلامية (تركيا وإيران) على وجه الخصوص، وكانت دعوة المفكر التربوي ساطع الحصري لوجود قومية عربية، مثار جدل عنيف في بعض الأحيان، فقد

فُهم منه أنه يدعو إلى قومية عربية، خارج المنظومة الإسلامية، وهذا سبب جوهري في فشل دعوته، ومن المتفق عليه أن العروبة والإسلام جسد واحد. وظهرت الدعوة مرة ثانية وحققت نجاحاً لم تحققه الدعوة الأولى، لأنها تعتمد العروبة والإسلام شعاراً لها، ولم تسلم من النقد، لأنها رفضت الجامعة الإسلامية، ودعت إلى وجود جامعة عربية، وتزعَّم هذه الدعوة كبار المفكرين التنويريين والمثقفين، وكانت مجلة (الرسالة) لصاحبها أحمد حسن الزيات لسان حال هذا التيار، ومثلها مجلة (البيان) لصاحبها عبد الرحمن البرقوقي، وكذلك مجلة الثقافة المصرية، وبجانب ذلك ظهر الأدب العربي الرومانسي، الذي عالج مشكلات المجتمع العربي الإسلامي من الداخل، وامتزج الفكر العربي بالفكر الغربي، على أسس علمية ظهرت فيها شخصية العرب المسلمين بدون تقليد، وتم التعامل مع التيارات الغربية على المستوى الفكري بوعي ثقافي، بجانب ظهور النغمات الفكرية في تيارات مضادة، كالأدب الإسلامي، الذي صنف على أيدي الباحثين والعلماء الغربيين (المستشرقين) مثلما صنف الأدب العربي، والحديث، والإنجليزي والفرنسي والألماني...، وغيرها، على أسس حدودية وسياسة ولغوية، وكان من سوء حظ تيار العروبة ارتباطه -طوعاً أو كرهاً- بمذهب سياسي، سمي فيما بعد (الناصري) وارتباط مصر بسوريا، وغلبة تيار الماركسية والبعثية على الفكر السوري، زمن الوحدة. وظهرت في أعقاب ذلك تيارات معادية، نتيجة الفشل الناتج عن فشل الوحدة نفسها من جانب، وفشل التوصل إلى حلول منطقية مع العدو من ناحية ثانية، واعتمدت هذه التيارات على العنف، كتيار الإسلاميين الجهادي، الذي اصطلح على أن يكون رد فعل على الوجود الفكري الغربي والصهيوني، والتيار الحركي، الذي يريد أن يغير الأمور

بين عشية وضحاها، وتبناه مجموعات من المستفيدين المندفعين، ودربوا عدداً من الشباب على هذا المصطلح، على أنه تيار رفضي، وما أن اكتملت النظرية على أيدي ساستهم حتى أتيحت لهم الفرص في عدد من البلاد الإسلامية لتطبيق النظرية على أرض الواقع، كأفغانستان، والبوسنة والهرسك، لكنهم فشلوا في تحقيق المخطط الكبير في وجود قاعدة إسلامية تغير من النظام السياسي في البلاد العربية خاصة، كان منها اغتيال السادات (الرئيس المصري) وقبله اغتيال وزير الأوقاف المصري (الشيخ الذهبي) حيث أشرف على خطفه واغتياله عضو رابطة الأدب الإسلامي (شكري مصطفى) إلا أن هذه التيارات الفكرية الحركية والتكفيرية والقطبية والسروية، قد فشلت في تكوين حكومة إسلامية - كما تزعم- وبعضها يوصف بالإسلامية ولا تنفى عنه، لكن الإسلام بشموليته وسماحته شيء والتيار الإسلامي المسيس شيء آخر.

وأود أن أختم هذا البحث بالقول: إن ظهور هذه التيارات حالة طبيعية ومحرك للفكر الإنساني في كل زمان ومكان، واختلاف الرأي لا يفسد للود قضية، لكن يشترط لوجود هذه التيارات، كما هو في العالم، أن لا يسيطر تيار على الساحة بمفرده، ويحارب التيارات الأخرى، ولا يعطيها الفرصة للمشاركة بالرأي والنقد النزيه والحوار المتبادل، وأن يؤمن الجميع بعدد من النظريات التي أمر الله بها، وقد أشرت في داخل البحث إلى بعض منها، مثل التداول، والتمييز، والحوار، والجدال، ومعرفة الآخر عن قرب، وتمحيص النظريات الإنسانية قبل رفضها، والبعد عن الهوى... وبهذا الشكل نكون قد وصلنا إلى معرفة مصطلح كل فن نقرأه ونتعامل معه، وسواء اتفقنا أو اختلفنا، فالخلاف مقبول، أما الاختلاف ففيه وجهات نظر نحترمها، ولا نعمل بها؛ وقبل الختام

أقول: إذا أريد لهذه التيارات أن تنجز المشروع التنموي العربي الإسلامي، فعليها أن تتخذ خطاً وسطاً متسامحاً، يقوم على الحوار وتقريب وجهات النظر، والوقوف على النظريات الجديدة والقديمة وتمحيصها، ودراستها دراسة تظهر موافقتها أو عدمها للبيئة الثقافية العامة، وأن نعلم أن الفكر النقدي يقوم على معرفة التيارات المعاصرة، وسألخصها في أربع نقاط:

١- تمحيص النظرية الغربية، والأخذ منها بما يتوافق مع الثقافة المحلية، وعرضها على أرض الواقع.

٢- الابتعاد عن النصوص الموجهة ضد التيارات الأخرى بحماسة وانفعال.

٣- الرجوع إلى الدراسات التي ناهضت التراث العربي، والنظر فيها من وجهة نظر محايدة، وعدم التسليم بالأقوال التي لبست الصبغة الإسلامية، ورفضت التراث العربي المتعلق بالإسلام، من عدد من الوجوه.

٤- إعادة قراءة الموروث النقدي، واستخلاص ما فيه من نظريات يمكن التعامل بها مع النظريات الأجنبية، والنظريات العالمية الحديثة.

وأختم القول: بأننا بحاجة إلى دراسات مطولة حول هذا الموضوع، وإلى حوارات مثمرة هادئة، نستطيع من خلالها التوصل إلى إيجاد شخصية أدبية حديثة متفاعلة مع الفكر العالمي، تأخذ وتعطي على أسس علمية، وموقف وسط، نستطيع من خلاله ردم الهوة العميقة التي نتجت عن التشدد، من الطرفين، وإن يوجد موقف متوازن بينهما. وآخر دعوانا (أن الحمد لله رب العالمين).

الرياض، ٢٠/٤/١٤٢٦هـ الموافق ٢٨/٥/٢٠٠٥م.

## ثبت المصادر

أ - القرآن الكريم :


١ - الإسراء آية ٩٣

٢ - البقرة آية ٢٥١

٣ - الحجرات آية ٧١

٤ - الروم آية ٢٢

٥ - الزخرف آية ٢٣ وآية ٣١

٦ - الزمر آية ٣

٧ - الشعراء آية ٢٢٧

٨ - آل عمران الآيات ١٠٣ -١٥٩ -١٤٠ -١٧٩

٩ - العنكبوت آية ٦٧

١٠ - غافر آية ٦٠

١١ - القمر آية ٣٧

١٢ - المائدة آية ٣

١٣ - النحل آية ١٢٦

١٤ - النساء آية ٥٩

١٥ - نوح آية ٢٣ وآية ٢٤

١٦ - هود آية ٧٨

١٧ - يونس آية ١٩

ب - الكتب المطبوعة:


(أ)

١٨ - إبراهيم، عبد الرحمن خليل (دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية) الجزائر ١٩٧١م.

١٩ - إبراهيم، عبد الحميد (القصة المصرية وصورة المجتمع) القاهرة، د.ت.

٢٠ - إبراهيم، عبد الله (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة) الدار البيضاء ١٩٩٩م.

٢١ - ابن الأثير، ضياء الدين بن الأثير (الكامل في التاريخ) دار الطباعة في القاهرة سنة ١٢٩٠ للهجرة.

٢٢ - أبو أحمد، حامد (الخطاب والقارئ) كتاب الرياض ٣٠، ١٩٩٦م.

٢٣ - الأسمري، محمد (الجيش السعودي في حرب فلسطين) الرياض ٢٠٠٠م.

٢٤ - الأصفهاني، أبو الفرج (الأغاني) طبعة بولاق، د.ت.

٢٥ - الأفغاني، سعيد (أسواق العرب) دمشق ١٩٣٧م.

٢٦ - الألوسي (بلوغ الأرب) القاهرة ١٣٣٢هـ.

٢٧ - أمين، أحمد (ظهر الإسلام) ج٤، ط٣، القاهرة ١٩٧٩م.

٢٨ - الأنصاري، محمد جابر (الفكر العربي وصراع الأضداد) بيروت ١٩٩٦م.

٢٩ - الأنصاري، ابن هشام (السيرة النبوية) القاهرة ١٩٣٦م.

(ب)

٣٠ - بدوي، عبد الرحمن (موسوعة المستشرقين) بيروت ١٩٩٣م.

٣١- براون، إدوارد (تاريخ الأدب في إيران) ترجمة أحمد كمال حلمي، ج١، القاهرة، د.ت.

٣٢- بروكلمان، كارل (تاريخ الأدب العربي) ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٥٩م.

٣٣- بروكلمان (تاريخ الشعوب العربية) ترجمة نبيه فارس البعلبكي، بيروت، د.ت.

٣٤- البسام، خالد (القوافل) الكويت ٢٠٠٠م.

٣٥- بشيَّة، ناصر علي (التحديات المعاصرة) نادي الباحة الأدبي ٢٠٠٢م.

٣٦- بك، كمال خير (الحداثة في الشعر العربي المعاصر) بيروت، د.ت.

٣٧- البهي، محمد (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) ط٤، القاهرة ١٩٦٤م.

(ت)

٣٨- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي (ديوان أبي تمام) تحقيق محمد عبده عزام، ط٤، القاهرة، د.ت.

(ث)

٣٩- ابن ثابت، حسان (ديوان حسان بن ثابت) تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، د.ت.

(ج)

٤٠- الجاحظ، عمرو بن بحر (الحيوان) ج٣، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، د.ت.

٤١ - الجاحظ (البيان والتبيين) ج١ ، تحقيق عبد السلام هارون، ط٤ ، القاهرة ١٩٧٥م.

٤٢ - الجرجاني، عبد القاهر (أسرار البلاغة) تحقيق ريتر، إستنبول ١٩٥٤م.

٤٣ - بن جلون، عبد الكريم (ورقة ضمن أعمال المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي) مكة المكرمة ١٩٧٧م.

٤٤ - الجندي، أنور (المعارك الأدبية) القاهرة ١٩٥٩م.

(ح)

٤٥ - الحربي، فائزة (مجلة البيان لصاحبها عبد الرحمن البرقوقي) مكة المكرمة، جامعة أم القرى ٢٠٠٤م.

٤٦ - الحزيمي، ناصر (حرق الكتب في التراث العربي) منشورات الجمل - ألمانيا ٢٠٠٣م.

٤٧ - حسين، طه (المعذبون في الأرض) القاهرة ١٩٤٩م.

٤٨ - حسين، طه (على هامش السيرة) ج١ ، القاهرة ١٩٤٩م.

٤٩ - حسين، طه (في الشعر الجاهلي) القاهرة ١٩٢٥م.

٥٠ - حسين، طه (مستقبل الثقافة في مصر) القاهرة ١٩٣٨م.

٥١ - بن حسين، محمد بن سعد (قضايا في الأدب الإسلامي) نادي القصيم الأدبي ٢٠٠٠م.

٥٢ - بن حسين، محمد بن سعد (الأدب الإسلامي بين الواقع والتنظير) الرياض ١٤١٢هـ.

٥٣ - الحسيني، إسحاق (الإخوان المسلمين) بيروت ١٩٥٥م.

٥٤ - الحكيم، توفيق (التعادلية مذهبي في الحياة والفن) القاهرة ١٩٥٥م.

٥٥ - الحكيم، توفيق (عودة الروح) القاهرة ١٩٣٣م.

٥٦ - حوراني، البرت (الفكر العربي في عصر النهضة) ترجمة كريم عزقول، بيروت ١٩٦٨م.

(خ)

٥٧ - خالد، خالد محمد (من هنا... نبدأ) ط١١، بيروت ١٩٦٩م.

٥٨ - الخضري، محمد محمود (تهذيب الأغاني) القاهرة، د.ت.

٥٩ - ابن خلكان، أحمد بن محمد (وفيات الأعيان) تحقيق، د. إحسان عباس، بيروت ١٩٧٢م.

٦٠ - خليل، عماد الدين (محاولات جديدة في النقد الإسلامي) بيروت ١٩٧١م.

٦١ - خليل، عماد الدين (في النقد التطبيقي) عمان — الأردن ١٩٩٨م.

٦٢ - خليل، عماد الدين (في النقد الإسلامي المعاصر) بيروت ١٩٨١م.

٦٣ - خدوري، مجيد (الاتجاهات السياسية في العالم العربي) بيروت ١٩٧١م.

٦٤ - خورشيد، فاروق (الرواية العربية في عصر التجميع) جدة ١٩٨٢م.

(د)

٦٥ - الدسوقي، عمر (في الأدب الحديث) ج٢، القاهرة ١٩٥٩م.

(ر)

٦٦ - بن رسول، السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف (طرف الأصحاب في معرفة الأنساب) تحقيق ك.و.سترستين، دار صادر، بيروت.

٦٧ - ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده) ط٤، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧٢م.

٦٨ - الريحاني، أمين (ملوك العرب) بيروت ١٩٥١م.

(ز)

٦٩ - زراقط، عبد الحميد (الحداثة في النقد الأدبي المعاصر) بيروت، د.ت.

٧٠ - زريق، قسطنطين (الوعي القومي) بيروت ١٩٣٩م.

٧١ - زيدان، جرجي (تاريخ آداب اللغة العربية) ج١، القاهرة ١٩٥٧م.

٧٢ - الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (الكشاف) ج١، القاهرة ١٩٤٨م.

٧٣ - الزيني محمد عبد الرحيم (المقبلي وآثاره الكلامية) صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ع٥.

(س)

٧٤ - السالمي، حماد (السعوديون في الرسالة) الطائف ١٩٩٠م.

٧٥ - السبيعي، عبد الله ناصر (الحياة الثقافية في المنطقة الشرقية) واشنطن دي سي، ١٩٨٧م.

٧٦ - السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد (كتاب المعمرين) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، د.ت.
٧٧ - السجستاني، أبو يعقوب (الينابيع) تحقيق مصطفى غالب، بيروت، د.ت.
٧٨ - سعادة، أنطون (الإسلام في رسالتيه) بيروت ١٩٥٦م.
٧٩ - ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي (طبقات الشعراء) تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة ١٩٢٠م.
٨٠ - ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن سعيد (سر الفصاحة) شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، القاهرة ١٩٦٩م.
٨١ - السيد، مصطفى بكري (قراءات إسلامية في الأدب المسرحي) نادي القصيم الأدبي ٢٠٠٠م.

(ش)

٨٢ - شاكر، محمود محمد (أباطيل وأسمار) ط٢، القاهرة ١٩٧٢م.
٨٣ - شرابي، هشام (المثقفون العرب والغرب) بيروت ١٩٧١م.
٨٤ - الشنطي، محمد صالح (فن الرواية في الأدب السعودي المعاصر) نادي جازان الأدبي ١٩٩٠م.
٨٥ - آل الشيخ، عبد العزيز محمد (المختار من المنار) نادي القصيم الأدبي ٢٠٠٠م.
٨٦ - شيخو، لويس (شعراء النصرانية) بيروت ١٩٢٤م.

(ص)

٨٧ - صبحي، أحمد (في علم الكلام) الإسكندرية ١٩٠٢م.

(ط)

٨٨ - الطبري، محمد بن جرير (تاريخ الطبري) ج٤، القاهرة، د.ت.

٨٩ - الطرابلسي، محمد الهادي (بحوث في النص الأدبي) الدار البيضاء ١٩٨٨م.

(ظ)

٩٠ - ظاظا، رضوان [مترجم] (مدخل إلى مناهج النقد الأدبي) لمجموعة من الكتاب، عالم المعرفة الكويتية، ع٢٢١.

(ع)

٩١ - عاصي، ميشيل (في النقد الأدبي) بيروت، ١٩٩٠م.

٩٢ - العاني، سامي مكي (دراسات في الأدب الإسلامي) بغداد ١٩٧٥م.

٩٣ - عبد الجبار، عبد الله (التيارات الأدبية في قلب جزيرة العرب) القاهرة ١٩٥٩م.

٩٤ - عبد الدائم، صابر (الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق) دار الأرقم، الزقازيق، ١٩٩٠م.

٩٥ - عبد الرازق، علي (الإسلام وأصول الحكم) القاهرة ١٩٢٥م.

٩٦ - عبد الرازق، مصطفى (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ط٣، القاهرة، د.ت.

٩٧ - عبد الملك، أنور (المجتمع المصري والجيش) بيروت ١٩٧٤م.

٩٨ - عبده، محمد (الإسلام بين العلم والمدينة) القاهرة ١٩٦٠م.

٩٩ - عبد الوهاب، صلاح الدين محمد (الأدب الإسلامي) القاهرة ١٩٨١م.

١٠٠ - العزب، محمد أحمد (دراسات في الأدب) القاهرة ١٩٧٥م.

١٠١ - العشماوي، محمد زكي (الرؤية المعاصرة في الأدب والنقد) بيروت، د.ت.

١٠٢ - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (الصناعتين) تحقيق البجاوي، القاهرة، د.ت.

١٠٣ - عفلق، ميشيل وصلاح البيطار (القومية وموقفها من الشيوعية) بيروت ١٩٤٤م.

١٠٤ - عفلق، ميشيل (في سبيل البعث) بيروت ١٩٥٩م.

١٠٥ - العقاد، عباس محمود (الإسلام في القرن العشرين) القاهرة، د.ت.

١٠٦ - العقاد، عباس محمود (الفلسفة القرآنية) بيروت ١٩٦٩م.

١٠٧ - العقاد، عباس محمود (عبقرية محمد) بيروت ١٩٦٤م.

١٠٨ - العودة، سليمان بن حمد (في منزل الوحي، دراسة تحليلية نقدية) نادي القصيم الأدبي.

١٠٩ - عياد، جمال الدين (بحوث في تفسير القرآن) القاهرة، د.ت.

(ف)

١١٠ - فرحات، الياس (رباعيات فرحات) سان باولو، البرازيل ١٩٥٤م.

(ق)

١١١ - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (الشعر والشعراء) القاهرة ١٣٣٢هـ.

١١٢ - القرضاوي، يوسف (الحلول المستوردة) القاهرة ١٩٧٧م.

١١٣ - القرني، عوض بن محمد (الحداثة في ميزان الإسلام) الرياض ١٩٨٨م.

١١٤ - القحطاني، سلطان سعد (الرواية في المملكة العربية السعودية، نشأتها وتطورها) الرياض ١٩٩٨م.

١١٥ - القحطاني، سلطان سعد (النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية، نشأته واتجاهاته) نادي الطائف الأدبي ٢٠٠٣م.

١١٦ - قطب، سيد (معركة الإسلام والرأسمالية) القاهرة، د.ت.

١١٧ - قطب، سيد (في ظلال القرآن) بيروت، د.ت.

١١٨ - قطب، سيد (خصائص التصور الإسلامي) القاهرة ١٩٦٥م.

١١٩ - قطب، محمد (التطور والثبات في حياة البشرية) القاهرة ١٩٦٤م.

١٢٠ - قطب، محمد (جاهلية القرن العشرين) القاهرة ١٩٦٨م.

١٢١ - قطب، محمد ( منهج الفن الإسلامي) القاهرة، د.ت.

١٢٢ - قنديل، صبري (رياح الانشطار) الإسكندرية ٢٠٠٢م.

(ك)

١٢٣ - الكتاني، محمد (الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث) الدار البيضاء ١٩٨٢م.

١٢٤ - كمال، يوسف (النظام الاجتماعي والاقتصادي في سورة البقرة) القاهرة ١٩٨٢م.

١٢٥ - كمال، يوسف (الأساس الأخلاقي للأمة في سورة آل عمران) القاهرة ١٩٩٨م.

١٢٦ - كوبا شيك، يوناش (عبد الكريم جرمانوس وابن سعود) محاضرة في مركز الملك فيصل، موسم ٢٠٠٤م.

١٢٧ - الكيالي، سامي (الأدب العربي المعاصر في سوريا)القاهرة ١٩٦٨م.

(ل)

١٢٨ - اللبان، إبراهيم (الفلسفة والمجتمع الإسلامي) القاهرة ١٩٥٤م.

١٢٩ - لويس، أ،ر (السيادة الإسلامية) بإشراف نقولا زيادة، بيروت، د.ت.

(م)

١٣٠ - متز، آدم (الحضارة العربية في القرن الرابع) بيروت، د.ت.

١٣١ - مرتاض، عبد الملك (في نظرية الرواية) عالم المعرفة الكويتية، ع٢٤٠.

١٣٢ - المحتسب، عبد المجيد (اتجاهات التفسير في العصر الحديث) بيروت ١٩٧٢م.

١٣٣ - محمود، عبد الحليم (منهج الإصلاح الإسلامي) القاهرة ١٩٦٨م.

١٣٤ - محمود، مصطفى (القرآن محاولة لفهم عصري) بيروت ١٩٦٨م.

١٣٥ - ابن المعتز، عبد الله (البديع) نشر أغناطيوس كراتشقوفسكي، دمشق، د.ت.

١٣٦- المفرجي، محمد موسم (المرحلة) مكة المكرمة ٢٠٠١م.

١٣٧- المقدسي، أنيس (الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث) بيروت ١٩٦٣م.

١٣٨- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (لسان العرب) دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.

١٣٩- المنفلوطي، مصطفى لطفي (مختارات المنفلوطي) القاهرة ١٩١٢م.

(ن)

١٤٠- النحوي، عدنان (الحداثة في منظور إيماني) الرياض ١٩٨٩م.

١٤١- الندوي، أبو الحسن علي الحسني (الإسلام في عالم متغير) ترجمة علي عثمان، بيروت ١٩٨٠م.

١٤٢- الندوي، أبو الحسن (نظرات في الأدب) عمان – الأردن ١٩٩٠م.

١٤٣- الندوي، أبو الحسن (موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية) الهند، ندوة العلماء ١٩٦٣م.

١٤٤- الندوي، واضح (أعمال المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي) مكة المكرمة ١٩٧٧م.

١٤٥- نصر، سيد حسين (دراسات إسلامية) بيروت ١٩٦٦م.

١٤٦- نعيمة، ميخائيل (الغربال الجديد) ط٢، بيروت ١٩٧٨م.

١٤٧- نعيمة، ميخائيل (كان ما كان) بيروت ١٩٨٠م.

(هـ)

١٤٨- هلال، محمد غنيمي (الرومانتيكية) القاهرة، د.ت.

١٤٩ - هيكل، محمد حسين (في منزل الوحي) القاهرة ١٩٦٤م.

١٥٠ - هيكل، محمد حسنين (عبد الناصر والعالم) بيروت ١٩٧١م.

(و)

١٥١ - ابن الورد، عروة (ديوان عروة بن الورد) دار صادر، بيروت، د.ت.

الرسائل الجامعية:

١٥٢ - الشيخ، عبد المنعم عثمان (أبو الحسن الندوي وفكره التربوي) رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة إفريقيا، كلية التربية، الخرطوم، ٢٠٠٤م.

١٥٣ - فياض، محمود (الصحافة الأدبية وأثرها في تطور الأدب الحديث في مصر) رسالة ماجستير مخطوطة، كلية دار العلوم في القاهرة ١٩٦٠م.

ج_ الدوريات:

١٥٤ - الرسالة، القاهرة (١٩٣٣ -١٩٥٣م)

١٥٥ - الثقافة المصرية، القاهرة (١٩٣٩ -١٩٥٣م)

١٥٦ - السياسة الأسبوعية، القاهرة (١٩٢٦ -١٩٤٩م)

١٥٧ - العصور، القاهرة (١٩٢٧ -١٩٣٠م)

١٥٨ - الدهور، بيروت (١٩٣١ -١٩٣٢م)

١٥٩ - المقتطف، بيروت والقاهرة (١٨٧٦ -١٩٥٢م)

١٦٠ - البيان، القاهرة (١٩١١ -١٩٢١م)

١٦١ - علامات في النقد، جدة (١٩٩١...)

١٦٢ - المجلة المصرية، القاهرة (١٩٠٠ -١٩٠٣م)

١٦٣ - مجلة الأزهر، مج٢٩، ديسمبر ١٩٥٧م. القاهرة

١٦٤ - مجلة الفيصل، ع٣٤١، ديسمبر ٢٠٠٤/ يناير ٢٠٠٥م. الرياض

١٦٥ - مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٤٦م.

١٦٦ - مجلة العالم الإسلام (Islamic Studies) The Moslem World, Vol. 111 January 1913

وفيها مقال للمستشرق الهنغاري، جولدزيهر (Iganz, Goldziher) (Muhammedenische studien) نقلها من الألمانية إلى الإنجليزية SM,stern في لندن سنة ١٩٧١م، بعنوان (دراسات إسلامية).

# إصدارات نادي الطائف الأدبي

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ١ | سوق عكاظ في التاريخ والأدب | لجنة الآثار التاريخية | ١٣٩٦ | مقالات وبحوث |
| ٢ | البحث عن ابتسامة | محمد المنصور الشقحاء | ١٣٩٦ | قصص قصيرة |
| ٣ | المضيفات والممرضات في الشعر العربي المعاصر | عبدالرحمن المعمر | ١٣٩٦ | محاضرة ثقافية |
| ٤ | شبه الجزيرة العربية تهدي الحكمة للعالم | حمد الزيد | ١٣٩٦ | محاضرة ثقافية |
| ٥ | لكل مثل قصة ( ١ ) | مناحي ضاوي القثامي | ١٣٩٦ | أمثال عامية |
| ٦ | مسيكينة | سعد الثوعي الغامدي | ١٣٩٦ | شعر |
| ٧ | هل للشعر مكان في القرن العشرين | د. غازي القصيبي | ١٣٩٦ | محاضرة ثقافية |
| ٨ | أجنحة بلا ريش ط٣ | حسين سرحان | ١٣٩٧ | شعر |
| ٩ | البيت أولاً | هشام ناظر | ١٣٩٧ | محاضرة ثقافية |
| ١٠ | جوانب صحية في التشريع الإسلامي | حمد الدعيج | ١٣٩٧ | محاضرة ثقافية |
| ١١ | حديث في الإعلام | د. محمد عبده يماني | ١٣٩٧ | محاضرة ثقافية |
| ١٢ | خطرات في الأدب والفلسفة | حمد الزيد | ١٣٩٧ | مقالات متنوعة |
| ١٣ | خواطر في التنمية | د. غازي القصيبي | ١٣٩٧ | محاضرة ثقافية |
| ١٤ | ذكريات | أحمد علي | ١٣٩٧ | أدب الرحلات |
| ١٥ | رجل على الرصيف | عبدالله سعيد جمعان | ١٣٩٧ | قصص قصيرة |
| ١٦ | رحلة العمر | علي حسين الفيفي | ١٣٩٧ | شعر |
| ١٧ | صور من المجتمع والحياة | علي خضران القرني | ١٣٩٧ | مقالات متنوعة |
| ١٨ | عذراء المنفى | إبراهيم الناصر | ١٣٩٧ | رواية |
| ١٩ | فلسفة السلام | هشام ناظر | ١٣٩٧ | محاضرات ثقافية |
| ٢٠ | معاناة | محمد المنصور الشقحاء | ١٣٩٧ | شعر |
| ٢١ | مقالات في الأدب | لجنة النشر | ١٣٩٧ | مقالات وبحوث |
| ٢٢ | ملف النادي ( ١ ) | لجنة الملف | ١٣٩٧ | متنوع |
| ٢٣ | ملف النادي ( ٢ ) | لجنة الملف | ١٣٩٧ | متنوع |
| ٢٤ | نظرات في الأدب والتاريخ والأنساب | علي حسن العبادي | ١٣٩٧ | مقالات وبحوث |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ٢٥ | ألوان من الأدب ج ( ١ ) | شعبان جبريل عبدالعال | ١٣٩٨ | مقالات متنوعة |
| ٢٦ | أهازيج | محمد إبراهيم جدع | ١٣٩٨ | شعر |
| ٢٧ | الطائف | عبدالقدوس الأنصاري | ١٣٩٨ | محاضرة ثقافية |
| ٢٨ | المحراب المهجور | إبراهيم الزيد | ١٣٩٨ | شعر |
| ٢٩ | المختصر في نشر النور والزهر جـ١، ٢ | محمد سعيد العامودي | ١٣٩٨ | تراجم وسير |
| ٣٠ | حكاية حب ساذجة | محمد المنصور الشقحاء | ١٣٩٨ | قصص قصيرة |
| ٣١ | دريد بن الصمة | مناحي ضاوي القثامي | ١٣٩٨ | دراسة وشعر |
| ٣٢ | في الأدب والحرب | حسين سرحان | ١٣٩٨ | مقالات أدبية |
| ٣٣ | كتاب القصة ( ١ ) | لجنة القصة | ١٣٩٨ | مختارات قصصية |
| ٣٤ | كتاب القصة ( ٢ ) | لجنة القصة | ١٣٩٨ | مختارات قصصية |
| ٣٥ | كنز الأنساب ومجمع الآداب ط ( ٦ ) | محمد الحقيل | ١٣٩٨ | انساب وادب |
| ٣٦ | مذكرات في الخط العربي | جلال أمين صالح | ١٣٩٨ | أنواع الخط العربي |
| ٣٧ | معجم معالم الحجاز جـ ( ١ ) | عاتق بن غيث البلادي | ١٣٩٨ | أماكن وبلدان |
| ٣٨ | معجزة القرآن الكريم البيانية | د. حسن محمد باجودة | ١٣٩٨ | محاضرة ثقافية |
| ٣٩ | مقالات في الأدب ( ٢ ) | لجنة النشر | ١٣٩٨ | مقالات وبحوث |
| ٤٠ | من حديث الكتب | محمد سعيد العامودي | ١٣٩٨ | دراسات ونقد |
| ٤١ | نافذة على الحائط المهدوم | هند صالح باغفار | ١٣٩٨ | رسائل وجدانية |
| ٤٢ | هتاف الحياة | عبدالله جبر | ١٣٩٨ | شعر |
| ٤٣ | أحيحة بن الجلاح الأوسي | د. حسن باجودة | ١٣٩٩ | دراسة وشعر |
| ٤٤ | أغنية الشمس | إبراهيم الزيد | ١٣٩٩ | شعر |
| ٤٥ | الرواد الثلاثة | عبدالله خياط | ١٣٩٩ | تراجم وسير |
| ٤٦ | القصاص | عبدالله سعيد جمعان | ١٣٩٩ | رواية |
| ٤٧ | الصمت والجدران | سباعي أحمد عثمان | ١٣٩٩ | قصص قصيرة |
| ٤٨ | الطائر الغريب | حسين سرحان | ١٣٩٩ | شعر |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ٤٩ | المسحوق | محمد حمد الصويغ | ١٣٩٩ | قصص قصيرة |
| ٥٠ | حين ينزف الأفق | إصلاح سهيل | ١٣٩٩ | مقالات متنوعة |
| ٥١ | سوق الخميس | خليل إبراهيم الفزيع | ١٣٩٩ | قصص قصيرة |
| ٥٢ | علم العروض | د. عبد الهادي الفضلي | ١٣٩٩ | دراسة |
| ٥٣ | كتاب الشعر | لجنة الشعر | ١٣٩٩ | مختارات شعرية |
| ٥٤ | كتاب القصة ( ٣ ) | لجنة القصة | ١٣٩٩ | مختارات قصصية |
| ٥٥ | ملف النادي ( ٣ ) | لجنة الملف | ١٣٩٩ | متنوع |
| ٥٦ | الموسوعة الأدبية ج ٣ | عبدالسلام طاهر الساسي | ١٤٠٠ | تراجم ونصوص |
| ٥٧ | ترانيم الصباح | عبدالسلام هاشم حافظ | ١٤٠٠ | شعر |
| ٥٨ | دعونا نمشي ط٢ | أحمد السباعي | ١٤٠٠ | مقالات متنوعة |
| ٥٩ | في موكب الأبطال | علي حسين عويضة | ١٤٠٠ | شعر |
| ٦٠ | أبو الشمقمق | د. محمد سعد الشويعر | ١٤٠١ | دراسة وشعر |
| ٦١ | الأحاجي والألغاز الأدبية ط٢ | عبدالحي كمال | ١٤٠١ | طرائف وفوائد لغوية |
| ٦٢ | تأملات بين الفكر والمجتمع | عبدالله بوقري | ١٤٠١ | مقالات متنوعة |
| ٦٣ | كلمات الحب إلى المدينة المنورة | عبدالسلام هاشم حافظ | ١٤٠١ | شعر |
| ٦٤ | أزهـار | علي حسين الفيفي | ١٤٠٢ | شعر |
| ٦٥ | أوراق مطوية | أحمد السباعي | ١٤٠٢ | مقالات وقصص |
| ٦٦ | تذكرة عبور | عبدالله سعيد جمعان | ١٤٠٢ | قصص قصيرة |
| ٦٧ | جراح الليل | د. إبراهيم الزيد | ١٤٠٢ | شعر |
| ٦٨ | حنين | علي صالح الغامدي | ١٤٠٢ | شعر |
| ٦٩ | شعراء الحجاز ط٢ | عبدالسلام طاهر الساسي | ١٤٠٢ | تراجم ونصوص |
| ٧٠ | لكل مثل قصة ( ٢ ) | مناحي ضاوي القثامي | ١٤٠٣ | أمثال عامية |
| ٧١ | ابن طراوة النحوي | د. عياد عيد الثبيتي | ١٤٠٣ | دراسة وتحقيق |
| ٧٢ | الحب الكبير | حسن ناصر الجرشي | ١٤٠٣ | رواية |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ٧٣ | المنتخب في ذكر أنساب قبائل العرب | ت/ د. إبراهيم الزيد | ١٤٠٣ | تاريخ وانساب |
| ٧٤ | تحفة اللطائف في فضل ابن عباس ووج والطائف | ت: محمد الشقحاء، محمد كمال | ١٤٠٣ | تاريخ |
| ٧٥ | رسائل إلى نازك | سعد البواردي | ١٤٠٣ | قصة في رسائل |
| ٧٦ | لا ليلك ليلى ولا أنت أنا | عبدالعزيز الصقعبي | ١٤٠٣ | قصص قصيرة |
| ٧٧ | الزهور الصفراء | محمد المنصور الشقحاء | ١٤٠٤ | قصص قصيرة |
| ٧٨ | بهجة المهج للميورقي | ت/ د. إبراهيم الزيد | ١٤٠٤ | تاريخ ومواضع |
| ٧٩ | خطرات في الأدب والفلسفة والسياسة ط٢ | حمد الزيد | ١٤٠٤ | مقالات متنوعة |
| ٨٠ | ملف النادي ٤ ، ٥ | لجنة الملف | ١٤٠٤ | متنوع |
| ٨١ | الطائف عروس المصائف | حسان محمد سعيد كمال | ١٤٠٥ | مادة إعلامية |
| ٨٢ | الفنون الصغرى | أبو عبدالرحمن الظاهري | ١٤٠٥ | مقالات متنوعة |
| ٨٣ | المبالغة في البلاغة العربية | عالي سرحان قرشي | ١٤٠٦ | دراسة وعرض |
| ٨٤ | بين الأصالة والحداثة | أحمد فرح عقيلان | ١٤٠٦ | نقد ومختارات |
| ٨٥ | رحلة إلى الغرب | الشيخ أحمد علي | ١٤٠٦ | أدب رحلات |
| ٨٦ | زائر الأمس | علي حسين الفيفي | ١٤٠٦ | شعر |
| ٨٧ | شعراء ثقيف في العصر الأموي | عيضة عبدالغفور السواط | ١٤٠٦ | تراجم ونصوص |
| ٨٨ | ملف النادي ٦ | لجنة الملف | ١٤٠٦ | متنوع |
| ٨٩ | ملف النادي ٧ | لجنة الملف | ١٤٠٦ | متنوع |
| ٩٠ | نشر اللطائف في قطر الطائف | د. عثمان الصيني | ١٤٠٦ | تاريخ وأماكن |
| ٩١ | ابن سيناء | د. علي عبدالله الدفاع | ١٤٠٧ | ترجمة ودراسة |
| ٩٢ | الاخطبوط والمستنقع | عقيلي عبدالغني الغامدي | ١٤٠٧ | قصص قصيرة |
| ٩٣ | الأندية الأدبية في سطور | النادي | ١٤٠٧ | معلومات وتعريف |
| ٩٤ | النورس | ترجمة: حسين محمد ياغي | ١٤٠٧ | قصة مترجمة |
| ٩٥ | بوح السنابل | عبدالعزيز مشري | ١٤٠٧ | قصص قصيرة |
| ٩٦ | تاريخ الطائف قديمًا وحديثًا | مناحي ضاوي القثامي | ١٤٠٧ | تاريخ ومواقع |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ٩٧ | دليل المعلم | إدارة التعليم | ١٤٠٧ | تعليمات وبيانات |
| ٩٨ | ملف النادي ٨ | لجنة الملف | ١٤٠٧ | متنوع |
| ٩٩ | ملف النادي ٩، ١٠ | لجنة الملف | ١٤٠٧ | متنوع |
| ١٠٠ | القصة القصيرة في المملكة بين الرومانسية والواقعية | د. طلعت صبح السيد | ١٤٠٨ | دراسة ونقد |
| ١٠١ | قصائدتتوكا على عكاز | سعد البواردي | ١٤٠٨ | شعر |
| ١٠٢ | الشرط | عبدالله محمد حسين | ١٤٠٩ | قصص قصيرة |
| ١٠٣ | الصوت والصدى | حسين سرحان | ١٤٠٩ | شعر |
| ١٠٤ | تعليم البنات | محمد أحمد جمال | ١٤٠٩ | دراسة وبحث |
| ١٠٥ | سفينة الضياع ط٢ | إبراهيم الناصر | ١٤٠٩ | رواية |
| ١٠٦ | قصائد من الصحراء | محمد المنصور الشقحاء | ١٤٠٩ | مختارات شعرية |
| ١٠٧ | ملف النادي ١١، ١٢ | لجنة الملف | ١٤٠٩ | متنوع |
| ١٠٨ | الانتصار على المستحيل | جميلة فطاني | ١٤١٠ | قصص قصيرة |
| ١٠٩ | الثرى والثريا | عبدالله محمد جبر | ١٤١٠ | شعر |
| ١١٠ | بين معلقتي امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى | د. عبدالله باقازي | ١٤١٠ | دراسة وعرض |
| ١١١ | دليل الإدارة المدرسية | عبدالله سالم القاضي | ١٤١٠ | تعليمات وبيانات |
| ١١٢ | شعر ابن قيس الرقيات | د. عبدالله العبادي | ١٤١٠ | نقد ودراسة |
| ١١٣ | كاتب وكتاب | حمد الزيد | ١٤١٠ | عرض ومتابعات |
| ١١٤ | ليلة عرس نادية | عبدالله سعيد جمعان | ١٤١٠ | رواية |
| ١١٥ | ملف النادي ١٣، ١٤ | لجنة الملف | ١٤١٠ | متنوع |
| ١١٦ | من أدباء الطائف المعاصرين | علي خضران القرني | ١٤١٠ | تراجم ونصوص |
| ١١٧ | الدفاع المدني بالطائف | النادي | ١٤١١ | تعليمات وبيانات |
| ١١٨ | تقاسيم على الرمس | دخيل الله أبو طويلة | ١٤١١ | شعر |
| ١١٩ | مدخل إلى النظرية الشخصية | ترجمة د. فهد عبدالله الدليم | ١٤١١ | في علم النفس |
| ١٢٠ | ملف النادي ١٥ | لجنة الملف | ١٤١١ | متنوع |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ١٢١ | وقفات مع بعض القاصين | د.محمد بن سعد آل حسين | ١٤١١ | دراسة ونقد |
| ١٢٢ | أنت واللغة | د. عالي القرشي | ١٤١٢ | مقالات |
| ١٢٣ | الفرائض | عبدالرحمن الداود | ١٤١٢ | مواد دينية |
| ١٢٤ | تاريخ الشيخ المنصوري | د. إبراهيم الزيد | ١٤١٢ | تاريخ |
| ١٢٥ | رسوم على الحائط | سعد الحميدين | ١٤١٢ | شعر |
| ١٢٦ | سكب | د. عياد عيد الثبيتي | ١٤١٢ | شعر |
| ١٢٧ | مضامين القضاء البدوي | صالح الجودي | ١٤١٢ | قانون وأعراف |
| ١٢٨ | ملف النادي ١٦ | لجنة الملف | ١٤١٢ | متنوع |
| ١٢٩ | ملف النادي ١٧ | لجنة الملف | ١٤١٢ | متنوع |
| ١٣٠ | مورق بالذي لا يكون | عبدالله الزيد | ١٤١٣ | شعر |
| ١٣١ | الانحدار | محمد المنصور الشقحاء | ١٤١٣ | قصص قصيرة |
| ١٣٢ | عامل المكان في الشعر العربي بين الجمالية والتاريخ | د. عبدالله باقازي | ١٤١٣ | دراسة وبحث أدبي |
| ١٣٣ | ملف النادي ١٨ | لجنة الملف | ١٤١٣ | متنوع |
| ١٣٤ | يوقد الليل أصواتهم ويمد أسفارهم بالتعب | عبدالعزيز الصقعبي | ١٤١٣ | قصص قصيرة |
| ١٣٥ | إصدارات نادي الطائف الأدبي | عقيل عبدالغني | ١٤١٤ | دليل المطبوعات |
| ١٣٦ | التطور الوظيفي | د. عبدالله الهذلي، د. سراج الغامدي | ١٤١٤ | إرشاد وظيفي |
| ١٣٧ | الهمس الخافت | علي حسين محمد الفيفي | ١٤١٤ | شعر |
| ١٣٨ | بيان الرواة في موت ديما | محمود تراوري | ١٤١٤ | قصص قصيرة |
| ١٣٩ | عبور القفار فرادى | د. ثريا العريض | ١٤١٤ | شعر |
| ١٤٠ | مد والشاطئ أنت | د. إبراهيم العواجي | ١٤١٤ | شعر |
| ١٤١ | مدخل إلى الآثار الإسلامية في منطقة الطائف | د. ناصر بن علي الحارثي | ١٤١٤ | اثار إسلامية |
| ١٤٢ | نادي الطائف الأدبي تاريخ ومسيرة | محمد المنصور الشقحاء | ١٤١٤ | معلومات |
| ١٤٣ | أيورق الندم | سعد الحميدين | ١٤١٥ | شعر |

| | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
|---|---|---|---|---|
| ١٤٤ | الطريق التعب | خلف سرحان القرشي | ١٤١٥ | قصص مترجمة |
| ١٤٥ | سوق عكاظ ٢١ | لجنة الملف | ١٤١٥ | متنوع |
| ١٤٦ | وكان حلمًا | صالحة السروجي | ١٤١٥ | قصص قصيرة |
| ١٤٧ | الموعد المؤجل | رقية حمود الشبيب | ١٤١٦ | قصص قصيرة |
| ١٤٨ | حديقة النار والورد | عبدالله محمد جبر | ١٤١٧ | شعر |
| ١٤٩ | سوق عكاظ ٢٢، ٢٣ | لجنة الملف | ١٤١٧ | متنوع |
| ١٥٠ | وشم على جدار الوقت | د. إبراهيم العواجي | ١٤١٧ | شعر |
| ١٥١ | صدى الأيام | محمد ضيف الله الوقداني | ١٤١٨ | شعر |
| ١٥٢ | الرئاسة في قبيلة زهران | د. إبراهيم الزيد | ١٤١٩ | تاريخ |
| ١٥٣ | بطولات وقائع معركة الدرعية | د. محمد عبدالله السلمان | ١٤١٩ | تاريخ |
| ١٥٤ | سوق عكاظ ٢٤ | لجنة الملف | ١٤١٩ | متنوع |
| ١٥٥ | وأنك.. أصل الجهات | إبراهيم دخيل الوزان | ١٤١٩ | شعر |
| ١٥٦ | امرأة من ثلج | خالد محمد الخضري | ١٤٢٠ | قصص |
| ١٥٧ | فجر أنت لا تغب | د. إبراهيم العواجي | ١٤٢٠ | شعر |
| ١٥٨ | أغلى وطن | موسى السليم | ١٤٢١ | أناشيد وطنية |
| ١٥٩ | الإعلام في رجال الأمن العام | صالح غازي الجودي | ١٤٢١ | تراجم |
| ١٦٠ | حوليات سوق حباشة | د. عبدالله أبو داهش | ١٤٢١ | تاريخ |
| ١٦١ | سوق عكاظ ٢٥، ٢٦ | لجنة الملف | ١٤٢١ | متنوع |
| ١٦٢ | عندما تتعرى الأيام | أحمد سالم باعطب | ١٤٢١ | شعر |
| ١٦٣ | من مشاهير علمائنا | د. محمد سعد الشويعر | ١٤٢١ | تراجم |
| ١٦٤ | الإياب | دخيل الله أبو طويلة | ١٤٢٢ | شعر |
| ١٦٥ | العلماء والأدباء الوراقون في الحجاز في القرن ( ١٤ ) | د. عبدالوهاب أبو سليمان | ١٤٢٢ | تاريخ وتراجم |
| ١٦٦ | تجاعيد المرايا | د. حمود الصميلي | ١٤٢٢ | شعر |
| ١٦٧ | سوق عكاظ | محمد موسم المفرجي | ١٤٢٢ | مقالات تاريخية |

| م | اسم الكتاب | اسم المؤلف | سنة الطبع | المضمون |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| ١٦٨ | سوق عكاظ ٢٧ | لجنة الملف | ١٤٢٢ | متنوع |
| ١٦٩ | أيام أندلسية | خليل إبراهيم الفزيع | ١٤٢٣ | تاريخ |
| ١٧٠ | إسرائيل وتحديات المستقبل | عبدالله محمد الشهيل | ١٤٢٣ | تاريخ سياسي |
| ١٧١ | ذو العصف والريحان | د. بهاء حسين عزي | ١٤٢٣ | شعر |
| ١٧٢ | أبو وجزة السعدي | ت/ د. عادل عبدالله حجازي | ١٤٢٤ | تراجم |
| ١٧٣ | أصل المواريث | ت/ د. عبدالعزيز الزيد | ١٤٢٤ | فقه المواريث |
| ١٧٤ | إصدارات نادي الطائف الأدبي دليل المطبوعات | عقيلي عبدالغني الغامدي | ١٤٢٤ | بوبلوجرافيا |
| ١٧٥ | النقد الأدبي في المملكة .. نشاته واتجاهاته | د. سلطان سعد القحطاني | ١٤٢٤ | نقد |
| ١٧٦ | شجرة الليمون | عقيلي عبدالغني الغامدي | ١٤٢٤ | قصص قصيرة |
| ١٧٧ | نحيب الأبجدية | جاسم الصحيح | ١٤٢٤ | شعر |
| ١٧٨ | نظرات في الأدب والتاريخ والأنساب | علي بن حسن العبادي | ١٤٢٤ | منوع |
| ١٧٩ | سوق عكاظ ٢٨، ٢٩ | لجنة الملف | ١٤٢٥ | متنوع |
| ١٨٠ | محمد موسى السليم الموهبة الفذة والمهمة المستحيلة | د. عبدالله الزيد | ١٤٢٥ | تراجم |
| ١٨١ | قراءات عابرة | علي خضران القرني | ١٤٢٥ | منوع |
| ١٨٢ | ما هكذا يكتب الشعر | علي بن حسن العبادي | ١٤٢٥ | نقد |
| ١٨٣ | الطبريون مؤرخو مكة خلال القرن الثامن الهجري | سليمان عبدالغني مالكي | ١٤٢٦ | تاريخ |
| ١٨٤ | الوراقون وأثرهم في الحياة العلمية في مكة خلال العصر المملوكي | عبدالعزيز بن راشد السنيدي | ١٤٢٦ | تاريخ |
| ١٨٥ | مكة في شعر حسين سرحان | د. محمود عمار | ١٤٢٦ | تاريخ |
| ١٨٦ | سوق عكاظ ٣٠ | لجنة الملف | ١٤٢٦ | متنوع |
| ١٨٧ | موقف الرمال | محمد عواض الثبيتي | ١٤٢٦ | شعر |



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الاسلامية

